Bayrhoffer
Ph. U.
608 u
GESCHE
FRESEN. U

Gtn

Die
Idee und Geſchichte
der
Philoſophie.

Dargeſtellt

von

Dr. Karl Theodor Bayrhoffer.

Leipzig, 1838.
Verlag von Otto Wigand.

„Ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος· οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔθ' ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.“

Platon, Tim. p. 47.

„Es iſt eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun, und endlich ſich als abſoluter Geiſt zu erfaſſen, und was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in ſeiner Gewalt zu behalten. Die ganze Weltgeſchichte und die Geſchichte der Philoſophie insbeſondere ſcheint da an ihrem Ziele zu ſein, wo das abſolute Selbſtbewußtſein, deſſen Vorſtellung ſie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu ſein, wo alſo der Geiſt als Geiſt würklich iſt; dies iſt er aber nur, indem er ſich ſelbſt als abſoluter Geiſt weiß, und dies weiß er in der Wiſſenſchaft.“

Hegel, Geſch. d. Philoſ. B. III. S. 689 u. 690.

GESCHENK
FRESENIUS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Es iſt in der Weltgeſchichte die Zeit eingetreten, worin der Geiſt die letzte Verſöhnung ſeiner mit ſich ſelbſt und aller Würklichkeit feiert. Dieſes iſt die Erkenntniß der tieferen Geiſter, und das Leugnen der außen Stehenden hat keine Bedeutung, weil alle Standpuncte derſelben — und jenes Leugnen iſt nur die Conſequenz eines unwiſſenſchaftlichen oder wiſſenſchaftlichen beſtimmten Standpuncts — als aufgelöſte Stufen des Weltgeiſtes in der Philoſophie begriffen worden ſind. Daher iſt jetzt die Frage nur nach Sein oder Nichtſein der Philoſophie. Inſofern aber die Bejahung des Nichtſeins eben damit das Wiſſen von der Nichtigkeit der Philoſophie ausſprechen ſollte — denn beliebige, ja meiſtens arge Gedanken, wie ſie dieſem und jenem aus der unfreien und unfruchtbaren Begeiſterung des Herzens, ſogar der Selbſtgefälligkeit des negirten Wiſſens, weil man ſelbſt nichts weiß, gegen die Philoſophie aufſteigen, haben überhaupt kein anderes Recht, als das, mit Stillſchweigen übergangen zu werden — dieſes Wiſſen aber die Philoſophie vorausſetzen würde, ſo ſetzt ſich daſſelbe dadurch vielmehr zum Nicht-

wiſſen des Skepticismus — was denn von der gutmüthigen und auf die Wahrheit reſignirenden modernen Ohnmacht, Kraftloſigkeit und Altersſchwäche (ſie ſind weder kalt noch warm, weder ponirend noch negirend) zur Annäherung ins Unendliche verflacht wird — oder zum Dogmatismus des Glaubens herab. Indem nun aber der Skepticismus ſeine abſolute Conſequenz nur in der gleichmäßig geſetzten Verneinung ſeiner eignen Negation finden kann, und der Glaube als eine Stufe des ſich befreienden Geiſtes begriffen worden iſt; ſo iſt jener als die reine Nichtbefriedigung die Unſeeligkeit und der Widerſpruch ſelbſt, der ſeine Auflöſung noch ſucht, nur höchſtens die alles poſitiven Gehalts baare reine Negative: „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts geſtellt", dieſer aber ebenſo der Proceß, ſich zum Wiſſen zu verklären, welcher Verklärung Hinausſchieben in ein äuſſeres Jenſeits aufgehoben wird durch das gegenwärtige Jenſeits, d. h. die Gegenwart des heiligen Geiſtes, des Himmelreiches in uns. So daß mithin das behauptete Nichtſein der Philoſophie ſich ſelbſt als die Nichtphiloſophie und erſt das noch ohnmächtige Streben nach der Philoſophie erweiſet. So unendliche Kraft und Tiefe hat die Wahrheit, daß ſie immer und überall die Bekämpfung ihrer in die Eitelkeit dieſer Bekämpfung umkehrt!

Wohl aber könnte man nun meinen, die gegenwärtige Philoſophie zerſchelle an dem Leben oder an der Aufhe-

bung ihrer ſelbſt in eine höhere Stufe (m. vgl. Th. III. dieſer Schrift). Jene Meinung kann man gleichgültig aufnehmen, da ſie eine Vorausſetzung iſt, welche, äuſſerlich betrachtet, erſt abzuwarten wäre, wo ſich dann vielleicht zeigen dürfte, daß das Leben gar nicht ſo der Idee widerſtrebe, ja daß es, inwiefern es ſolches thut, vielmehr an ihr zerſchellen müſſe, da ſie ja auch die ganze Gegenwart der Weltgeſchichte als begriffen in ſich trägt. Und ſelbſt abgeſehen hiervon beweiſt die Kreuzigung der Idee, wie die Jeſu Chriſti, vielmehr für ſie, und iſt nur die Nacht, aus welcher ſchon das Morgenroth und die allherrſchende Sonne herausdringt. Denn das wenigſtens wird man doch nicht verlangen wollen, daß die Philoſophie an den Eitelkeiten menſchlicher Thorheit und Selbſtſucht ſcheitern ſolle; denn die Philoſophie iſt nichts als gerade die Aufhebung dieſer Eitelkeiten, iſt die wahre vanitas vanitatum, auch jener ſogar, welche ſelbſt ſchon das Nichts des Nichtigen iſt, indem ihre Sache auf Nichts wie auf Alles geſtellt iſt. Die andere Meinung, daß die Philoſophie an einer weiteren Stufe ihrer ſelbſt untergehen werde (welche wir auch im III. Theile näher gefaßt haben), iſt nun wenigſtens ſo lange als bloßes Gerede zu verachten, als nicht dieſe weitere Stufe durch die That vollzogen wird (denn ſo nothwendig die ſchlechthin abſolute Idee zu ihrer Zeit, gegenüber dem Taumeln in zielloſe Unendlichkeit, vortreten muß, ſo iſt freilich doch *in ab-*

ſtracto nicht zu ſagen: hier oder dort iſt ſie). Bis jetzt zwar iſt, wenn Jemand anders der Sache auf den Grund gehen will, nur die Unthat zum Vorſchein gekommen, wie ich im **III.** Theile nicht nur behauptet, ſondern bewieſen habe. Denn, und dieſes ſagt noch unendlich mehr aus, die gegenwärtige (abſolute) Philoſophie iſt die unendliche ſich und Anderes vollkommen durchleuchtende Klarheit, welche nicht nur das Abſolute behauptet — denn dann wäre ſie am wenigſten abſolut — ſondern ſich als den Begriff aller Würklichkeit durch das Begreifen ſelbſt er- und beweiſet. Dieſes iſt jedoch nur für den vorhanden, welcher Bedürfniß, Fähigkeit und Willen hat, zu begreifen; alle Andern umkreiſen das abſolute Centrum nur aus der Ferne her, und von dieſer Ferne aus, ſei es religiöſe, künſtleriſche oder ſonſtige Form, mögen ſie nur immerfort polemiſiren, weil ſich ja die Philoſophie — eben nur mit Philoſophie einlaſſen ſoll.

Die Thatſache alſo iſt in die Welt eingetreten (einerlei, wie Viele es wiſſen), daß die Philoſophie das Würkliche begriffen habe und fortwährend begreife. Was dieſes heiße, das ſoll der **I.** Theil der Schrift im Allgemeinen angeben. Aber die Philoſophie iſt durchaus ſelbſt noch begriffen im Begreifen; denn ſie iſt noch concret durchzuführen. In dieſem Sinne iſt es denn allerdings ſehr leicht zuzugeben, daß die Philoſophie noch nicht vollendet iſt. Nicht aber kann jetzt noch ein Fort-

ſtreben zu einer tiefern Totalſtufe ſtattfinden (und wen dieſes die Idee nicht lehrt, den möge es die Geſchichte der Zukunft lehren), ſondern was bevorſteht, iſt die Vollendung der abſoluten Stufe in ihr ſelbſt, worüber der **III.** Theil der Schrift ſich näher verbreitet.

Dieſes alſo iſt das unerſchütterliche Bewußtſein des Verf., nicht weil er oberflächlich, ſondern weil er tief und mit Reſignation geforſcht hat. Er kennet wohl alle die Triebfedern, welche in Vielen der Gegenwart zu einem weiteren Syſteme der Idee emportreiben; er hat ſie alle in ſich gehegt, alle durchgekämpft, und ſich endlich befreit zu der Wahrheit. Er hat die erſte Befreiung hinausgeſtürmt in ſeiner Schrift über die Grundprobleme der Metaphyſik; dann hat er ſich in ſpeciellern Sphären concentrirt, und hat es gewagt, auf der einen Schulter die Religion, in der Schrift über die Idee des Chriſtenthums, auf der andern die Medicin, in der Schrift über den Begriff der organiſchen Heilung, zu tragen — gern zugeſtehend, daß ſeine Schultern zu ſchwach ſind, um dieſe Sphären in ihrer Fülle zu tragen; denn jede derſelben fordert ein ungetheiltes Menſchenleben; aber alle Sphären der Einſeitigkeit zu entreißen und zu begeiſten, iſt Sache der Philoſophie.

So zurückkehrend aus ſpecielleren Verſenkungen hat der Verf. von Neuem den Blick gerichtet auf den Totalorganismus der Philoſophie, und legt hier dem wiſ-

ſenſchaftlichen Publicum eine Schrift vor über Idee und Geſchichte der Philoſophie, nicht zu ſehr ſpeciellen Studien, ſondern zu weſentlicher Orientirung, obſchon das Ganze, und namentlich auch die Entwickelung der Geſchichte, in vielen Partieen ſpecielle Studien zur Grundlage hat, und auch zu denſelben vielfach auffordern wird.

Die Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie insbeſondre, um dieſes ſogleich vorwegzunehmen, wird ebenſoſehr zu eignem Studium, namentlich mit Hülfe ausführlicher Werke, als auch zu einem innern Leitfaden für Vorträge dienen können, wo denn das äuſſere Material der mündlichen Angabe überlaſſen bleibt. In dieſer geſchichtlichen Betrachtung hat nehmlich der Verf. ſtets die organiſirende Idee und ihre immanente Gliederung, aber bis zu den ſpeciellſten weſentlichen Formen, vor Augen gehabt. Jenes Material hingegen, als: Angabe der Quellen und Hülfsmittel, Citate (deren nur wenige den Kern treffende beigefügt ſind), Schilderung der Lebensumſtände der Philoſophen u. dgl. mehr, iſt theils der empiriſche Stoff, welchen die philoſophiſche Entwickelung vorausſetzet und hinter ſich hat — und unſere Darſtellung hat weſentlich den Zweck der ideellen Organiſation, ſetzt ſo einestheils die organiſche Idee, anderntheils die Kenntniß der empiriſchen Geſtaltung aus den Quellen und Geſchichtswerken,

in letzterer Beziehung namentlich von Buhle, Brucker, Tennemann, Ritter, Brandis, Rixner, Reinhold, jetzt auch Marbach (deſſen Geſchichte der Griechiſchen Philoſophie der Verf. erſt nach vollendetem Abdrucke dieſer Schrift einſehen konnte) voraus; dieſer Stoff iſt dann freilich bei Vorträgen in genügender Weiſe zu liefern, hier aber haben wir uns, um einmal die reine Organiſation ungehemmt zu entfalten, ähnlich zu verhalten, wie der Naturphiloſoph z. B. die phyſiſchen und chemiſchen Experimente und Thatſachen vorausſetzet und die vorausgeſetzten begreift —; theils beſteht es aus, wenn auch an ſich oft ganz intereſſanten, doch für die Idee der Philoſophie ſelbſt zufälligen Umſtänden, welche alle bei Seite geſchoben werden, damit die gediegene Kernentwickelung in ihrer ganzen Größe und Schönheit, ohne unnützes Schalenwerk, vor die Betrachtung hintrete. Denn unſerer ganzen Darſtellung liegt weſentlich ein ſpeculatives Intereſſe zu Grund, welches aber nur den ewigen Geiſt der Geſchichte faſſet, und deshalb, inſofern die Idee wahrhaft und allſeitig gefaßt wurde, mit der Geſchichte ſelbſt verſchmilzt. Und ſo hat ſich uns die Betrachtung, wie wir hoffen, als concrete ungezwungene und ungekünſtelte Einheit der Idee und Geſchichte ſelbſt ergeben, die Idee hat ſich an der Geſchichte bewährt, die Geſchichte an der Idee begriffen und verklärt. Und ſo hofft der Verf., zum wahren Verſtändniſſe z. B. der

Platoniſchen, Ariſtoteliſchen Philoſophie den eigentlichen Schlüſſel gegeben zu haben, woraus ſich ergeben wird, daß, wenn man nur den rechten philoſophiſchen Standpunct erfaßt hat, alsdann die geſchichtlichen Momente alle zuſammen wie von ſelbſt in ihn verſchmelzen, und es keiner Künſtelei bedarf, wie bei einſeitiger philoſophiſcher Betrachtung ſowohl als bei empiriſcher Reflexion, welche ſo gern darauf ausgeht, den Widerſpruch aus den Syſtemen herauszuerklären, während doch alle bis auf die abſolute Idee noch in irgend einer Form mit ihm behaftet ſind. Um ſo mehr aber erſchien eine ſolche Organiſation der Geſchichte der Philoſophie als ein Bedürfniß der Gegenwart, da die Entwickelung Hegel's die Idee der Fortgeſtaltung nicht immer beſtimmt genug im Auge behält, auch außerdem gewiß noch vielfacher Berichtigung bedarf, wie denn dem aufmerkſamen Betrachter ebenſowohl die Einheit unſerer Organiſation mit der Hegel's, als die Abweichung von ihm hinlänglich hervortreten wird. Sonſt aber beſitzen wir kein Werk, worin die Geſchichte der Philoſophie im Organismus der Idee conſequent entwickelt wäre. Und jedenfalls wird man vorerſt einmal mit der Totalgliederung in allen Grundmomenten ins Reine kommen müſſen, ehe man ſpeciellere Entwickelungen geben kann, eben weil die philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte der Philoſophie immanente Entwickelung, Selbſtbeſtimmung des

Allgemeinen iſt, ſo daß es ſich hier umgekehrt, wie mit der empiriſchen Wiſſenſchaft, verhält.

Um nun zu dieſer Schrift in ihrer Totalität zurückzukehren — denn die geſchichtliche Entfaltung bildet nur ihren mittlern, wenn ſchon umfangsreichſten, Theil — ſo ſtehe hier nur die vorläufige Angabe, daß ſie nichts Anderes iſt, als eine Entwickelung derjenigen Stufe des abſoluten Geiſtes, welche ſich als die Philoſophie oder das abſolute Wiſſen darſtellt. Sie bildet ſomit ein drittes Seitenſtück zu der Aeſthetik und der Religionsphiloſophie Hegel's, und iſt die Philoſophie der Philoſophie, von welcher Hegel ſelbſt nur den mittlern Theil, die geſchichtliche Verwürklichung der Idee der Philoſophie ausführlich behandelt hat, wozu man dann freilich die Encyklopädie ſelbſt als den erſten Theil anſehen kann. Denn die Philoſophie iſt ein Syſtem von Ideen, und die letzte Idee die der Philoſophie ſelbſt, ihr Selbſtbegriff, worin ſie dann rückwärts alle früheren Geſtaltungen zuſammenfaßt, alſo über Alles hinausgreift. So iſt der Gegenſtand dieſer Schrift nicht eine beſondere Stufe und Idee des Andersſeins der Philoſophie (wie der der früheren Schriften über Chriſtenthum und organiſche Heilung), ſondern die Stufe und Idee der Philoſophie ſelbſt, damit aber auch, inſofern die Philoſophie Alles umfaſſet, die Idee aller Würklichkeit.

Der Zweck aber dieſer Schrift in ihrer Totalität iſt der, klare und entſchiedene Enthüllung, keineswegs Populariſirung des Weſens der abſoluten Philoſophie im Allgemeinen zu ſein, zu welcher Enthüllung ich um ſo mehr beſtimmt wurde, da ich bemerkte, daß die Philoſophie nicht nur den mehr von Außen her Kommenden, ſondern vielfach auch Solchen, welche ſich als Organe der Philoſophie bekennen, troß ihrer präſenten Offenbarung noch verhüllt iſt. Ja es ſcheint die Zeit da zu ſein, wo ſich die Idee auch aller Wiſſenſchaft und dem Leben nach allen Seiten hin in ihrer unverhüllten Naktheit geradezu darſtellen ſoll; denn ſie iſt von ſo unendlicher Kraft und Schönheit, daß ſie keinen Blick zu ſcheuen braucht. Und ſollte dann auch manches blöde Auge die kraftloſe und eitle Subjectivität dieſes Mannes in die wunderbare freie Herrlichkeit der enthüllten Geſtalt reflectiren, und ſo den Haß und die Häßlichkeit der eignen Individualität auf das plaſtiſche Object werfen: ſo wird auch hierdurch nur der Geiſt der Gegenwart zur völligen Erſcheinung kommen, und die Ohnmacht möglichſt ſchnell ihren kleinlichen Fanatismus herauswickeln und erſchöpfen.

Marburg im November 1837.

Bayrhoffer.

Inhalts=Anzeige.

Seite

Vorrede . . . . III — XII.

Allgemeine Eintheilung . . . . 1 — 5.

Erſter Theil. Die Idee der Philoſophie an und für ſich.

Geneſis und Eintheilung . . . . . . 6 — 24.

Erſter Abſchnitt. Die Philoſophie als Logik . . 25 — 32.

Zweiter Abſchnitt. Die Philoſophie als Naturphiloſophie . . . . 33 — 74.

Dritter Abſchnitt. Die Philoſophie als Philoſophie des Geiſtes . . . . 74 — 100.

Zweiter Theil. Die Verwürklichung der Idee der Philoſophie oder ihr geſchichtlicher Organismus.

Einleitung und Eintheilung . . . . . . 101 — 128.

Erſter Abſchnitt. Die Verwürklichung der abſtracten philoſophiſchen Idee und des abſtract unendlichen Bewußtſeins in der antiken, Griechiſch=Römiſchen Welt.

Charakter und Eintheilung . . . . 128 — 136.

Erſte Periode. Die alte Philoſophie in ihrer Unmittelbarkeit.

Anfang und Eintheilung . . . 136 — 142.

Erſte Stufe. Die Joniſche Phyſik . . 143 — 148.

Zweite Stufe. Die Pythagoräiſche Mathematik . . . . 148 — 155.

Dritte Stufe. Die reinen Gedankenſyſteme der Unmittelbarkeit . . . . . . 155 — 158.

Erſte Form. Das Sein der Eleaten und der Sphairos des Empedokles . . 158 — 163.

Zweite Form. Das Werden des Herakleitos . . . . 163 — 166.

Dritte Form. Das Fürſichſein des Leukippos und Demokritos . . . 167 — 170.

Vierte Form. Die Homöomerieen und der maaßſetzende Nous des Anaxagoras 170 — 173.

Fünfte Form. Uebergang durch das Scheinen des Weſens bei den Sophiſten 173 — 176.

Zweite Periode. Die alte Philoſophie in der Stufe des in ſich reflectirenden Bewußtſeins.

Charakter und Eintheilung . . . 176 — 180.

Seite

Erſte Stufe. Das Weſen und die abſtracte Subjectivität nebſt ihrem Gegenſatze. Sokrates und die unmittelbarſten Sokratiker . 180 — 181.

Erſte Form. Die Trennung und geniale Einigung des Weſens oder Allgemeinen und der Erſcheinung oder des Beſondern bei Sokrates . . . . 181 — 186.

Zweite Form. Der Gegenſatz des Allgemeinen und Beſondern in der unmittelbaren Sokratik.

Erſte Seite des Gegenſatzes. Die abſtracte Identität der Megariker und Kyniker . . . . 186 — 188.

Zweite Seite des Gegenſatzes. Der weſenloſe Unterſchied der Kyrenaiker . 188 — 189.

Zweite Stufe. Der Gegenſatz und die abſtracte Vermittlung von Weſen und Erſcheinung bei Platon . . . . 190 — 198.

(M. vergl. die Verbeſſerungen und Zuſätze am E. Nr. 1.)

Dritte Stufe. Die concrete Vermittlung von Weſen und Erſcheinung oder die Würklichkeit bei Ariſtoteles . . . . 198 — 210.

Vierte Stufe. Die fürſichſeiende Subjectivität in ihrem Gegenſatze bei den Stoikern und Epikuräern . . . . 210 — 212.

Erſte Seite des Gegenſatzes. Die ſubjective Gedankenallgemeinheit des Stoicismus . . . . 212 — 217.

Zweite Seite des Gegenſatzes. Die ſubjective Empfindungs-Allgemeinheit des Epikureismus . . . . . . 217 — 221.

Fünfte Stufe. Der Skepticismus der Neuakademiker und Pyrrhoniker. Uebergang . 221 — 226.

Dritte Periode. Die alte Philoſophie in der Stufe des abſoluten Bewußtſeins.

Charakter und Eintheilung . . . 226 — 230.

Erſte Stufe. Die abſolute Idee in ihrer Unmittelbarkeit oder die Gnoſis . . . 230 — 235.

Zweite Stufe. Die abſolute Idee in ihrer freien Gedankenform oder die Neuplatoniſche Philoſophie 235 — 242.

Zweiter Abſchnitt. Die Vermittlung der alten und neuen Philoſophie durch die Religions-Philoſophie im Chriſtlich-Germaniſchen Mittelalter.

Seite

Charakter und Eintheilung . . . . . 243—250.

Erſte Periode. Freiere Religions-Philoſophie der Kirchenväter als Grundlegung der Philoſophie des Mittelalters . . . . . 250—257.

Zweite Periode. Die Scholaſtik des Mittelalters 257—270.
(M. vgl. die Verbeſſerungen und Zuſätze a. E. Nr. 2.)

Dritte Periode. Uebergangsbewegung der Philoſophie durch Erneuern alter Syſteme und neue meteoriſche Verſuche . . . . 270—277.

Dritter Abſchnitt. Die Verwürklichung der concreten Idee und des concreten unendlichen Bewußtſeins in der neuen Chriſtlich-Germaniſchen Welt.

Charakter und Eintheilung . . . . . 277—282.

Erſte Periode. Die neuere Philoſophie in der Unmittelbarkeit des concreten Bewußtſeyns.

Charakter und Eintheilung . . . . 282—287.

Erſte Stufe. Erſte Unmittelbarkeit des concreten Bewußtſeins . . . . . . 288.

Erſte Seite des Gegenſatzes. Die Erfahrungsphiloſophie und der Realismus 288—290.

Erſte Form. Die Grundlegung des Baco von Verulam . . . 290—294.

Zweite Form. Die metaphyſiſche Conſequenz des Empirismus bei Hobbes und Gaſſendi . . . . . 294—298.

Zweite Seite des Gegenſatzes. Die ſpeculative Philoſophie und der Idealismus 298—299.

Erſte Form. Die Grundlegung des Carteſius nebſt Fortbildung des Geulinx und Malebranche . . . 299—308.

Zweite Form. Die metaphyſiſche Conſequenz bei Spinoza . . . 308—315.

Zweite Stufe. Das reflectirende unmittelbare concrete Bewußtſein . . . . . 315—316.

Erſte Seite des Gegenſatzes. Die Erfahrungsphiloſophie und der Realismus 316—317.

Erſte Form. Die Grundlegung in Locke . . . . 317—321.

Zweite Form. Die metaphyſiſche Conſequenz bei den Franzöſiſchen Materialiſten . . . . 321—325.

Zweite Seite des Gegenſatzes. Die ſpeculative Philoſophie und der Idealismus 325—327.

Seite

Erſte Form. Die Grundlegung bei Leibnitz . . . . 327—336.
Zweite Form. Die Conſequenz als Verſtandes-Metaphyſik bei Wolf . 336—342.
Dritte Stufe. Uebergang in das concrete Selbſtbewußtſein durch Berkeley, Hume, Rouſſeau 342—351.
Zweite Periode. Die neuere Philoſophie in der negativen Vermittlung des concreten Selbſtbewußtſeins.
Charakter und Eintheilung . . . 351—354.
Erſte Stufe. Der transcendentale Idealismus Kant's . . . . 354—371.
Zweite Stufe. Der ſubjective Idealismus Fichte's . . . . 371—379.
Dritte Periode. Die neuere Philoſophie als das abſolute concrete Bewußtſein.
Charakter und Eintheilung . . . 379—382.
Erſte Stufe. Das unmittelbare abſolute concrete Bewußtſein bei Schelling . . . . 382—392.
Zweite Stufe. Das ſchlechthin freie abſolut concrete Bewußtſein bei Hegel . . . 392—393.
Zuſammenfaſſung . . . . 393—399.
Dritter Theil. Die abſolute Würklichkeit der Idee der Philoſophie.
Einleitung und Eintheilung . . . . . 400—407.
Erſter Abſchnitt. Die abſolute Philoſophie in ihrer erſten allgemeinen Würklichkeit.
Eintheilung . . . . 407—409.
Erſter Unterabſchnitt. Der gegenwärtige Weltgeiſt . . . . 409—423.
Zweiter Unterabſchnitt. Des gegenwärtigen Weltgeiſtes Spitze als der abſolute Idealismus Hegel's, die ſchlechthin würkliche Philoſophie 423—430.
Dritter Unterabſchnitt. Der Standpunct der Idee gegen das Leben, und die Polemik gegen die Idee nebſt deren Negation insbeſondre 430—482.
Zweiter Abſchnitt. Die abſolute Philoſophie in ihrer Selbſtbeſtimmung und Ausbreitung über alle Würklichkeit; das Geiſterreich oder die Gemeinde der Idee . 483—493.
Dritter Abſchnitt. Die Vollendung der Idee und der Welt . . . . 493—495.
Schluß . . . . 496.
Verbeſſerungen und Zuſätze . . . . . 497—502.

Allgemeine Eintheilung.

1) Seitdem die Philoſophie ſich zur Tiefe der concreten Idee entwickelt hat, d. h. ſeitdem ſie abſolut und damit auch durchweg immanente Organiſation geworden iſt, kann von keiner andern philoſophiſchen Eintheilung eines Gegenſtandes die Rede ſein, als derjenigen, welche ſich aus der innern Entwickelung, d. h. aus der Selbſtentwickelung der Idee ergibt. Indem nun aber die Idee ſchlechthin nur als unendliche Selbſtvermittlung iſt, als Momente aber dieſer Vermittlung ſich das Allgemeine, Beſondere und Einzelne ergeben, d. h. das allgemeine Ideelle, welches durch das objectivirende und beſondernde Entwickeln, den Trieb der Negativität ſeiner ſelbſt hin ſich in ſich reflectirt, und dadurch als die concrete Subjectivität, die abſolute ebenſoſehr negative als poſitive Einzelheit, das unendliche würkliche Fürſichſein ſich erzeugt; und indem ferner jede beſondere Idee dieſelbe in ſich kreiſende Totalität als beſtimmte Form und Abbild der abſoluten Idee darſtellt: ſo folgt, daß jede wahrhaft philoſophiſche Betrachtung in 3 Theile ſich gliedern müſſe, welche ſich wie Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit, ſubjective, objective und abſolute Idee, oder, in der Reflexionsform des Weſens gefaßt, wie Weſen, Erſcheinung und Würklichkeit, verhalten, wobei denn aber allerdings nach der concreten Sphäre der Betrachtung die Beſtimmung dieſer allge-

meinen Formen ſelbſt eine concrete und eigenthümliche iſt. Dieſes iſt nicht ein beliebiges Schema, gar eine Spielerei, ſondern der einfache, unendliche Puls von Allem, wie denn ſchon die großen Geiſter des Mittelalters, wie auch ein Jac. Böhme u. A. es ausſprachen, daß Alles unter dem göttlichen Siegel der Dreieinigkeit zu denken ſei. Daher man denn auch nicht nur in der Encyklopädie von Hegel, ſondern auch ebenſoſehr in den beſondern Darſtellungen der Stufen des abſoluten Geiſtes innerhalb ihrer ſelbſt dieſe Form findet, alſo in der Aeſthetik, der Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Philoſophie, von welcher aber Hegel ſelbſt nur die Geſchichte der Philoſophie ausführlicher entwickelt hat.

2) Da nehmlich die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt nur der mittlere Theil oder das objectivirende Beſondern der Philoſophie oder Idee der Philoſophie iſt — denn wie die Philoſophie der Kunſt und die Philoſophie der Religion in ihren mittleren Theilen den geſchichtlichen Organismus entwickeln, ſo hat auch die Philoſophie der Philoſophie ſelbſt die Geſchichte der Philoſophie nur als den mittleren Theil in ſich — ſo ſetzt ſie einen Theil voraus, und geht in einen Theil über. Der vorausgeſetzte Theil nun iſt die Idee der Philoſophie an und für ſich, ihr reiner Begriff jedoch als explicirt in ſich; denn dieſe Idee, indem ſie in die objectivirende Entwickelung übergeht, iſt die Geſchichte ihrer ſelbſt, alſo die Geſchichte deſſen, was ihr Inhalt iſt, d. h. der Philoſophie. Der nachfolgende Theil aber iſt dieſe Idee als abſolute Würklichkeit, d. h. die abſolute Philoſophie, indem die Verwürklichung endlich übergeht in die abſolute Würklichkeit. Da nun die Idee der Philoſophie der

Gegenſtand unſerer Betrachtung iſt, ſo erhalten wir demgemäß folgende Haupttheile:

Erſter Theil: die Idee der Philoſophie an und für ſich.

Zweiter Theil: die Verwürklichung der Idee der Philoſophie oder ihr geſchichtlicher Organismus.

Dritter Theil: die abſolute Würklichkeit der Idee der Philoſophie.

3) Zum gehörigen Verſtändniſſe jedoch iſt hierüber noch Folgendes näher zu bemerken:

a) Jener erſte Theil iſt nur die voraus geſetzte Möglichkeit der Philoſophie oder die Philoſophie in ihrem ewigen Weſen, und das Erſte in der Zeit und Würklichkeit ſelbſt iſt das Realiſiren jener Möglichkeit in den niedrigſten noch ebenſo unwahren als wahren Stufen der Philoſophie. Erſt dann, wann die Philoſophie ihre abſolute Würklichkeit wenigſtens im Allgemeinen erlangt hat, kann die Idee der Philoſophie in ihrem An- und Fürſichſein, in ihrem ewigen Begriffe erfaßt, und nun zur Vorausſetzung der Realiſation auch in der reinen Wiſſenſchaft gemacht und als ſolche geſetzt werden, ſo wie ſie an ſich die Möglichkeit mithin Vorausſetzung jeder beſtimmten Philoſophie iſt, in ſolcher aber ſich nur in einer beſchränkten Weiſe manifeſtirt. Es ſetzet mithin der erſte Theil der Wiſſenſchaft den zweiten und dritten ebenſoſehr voraus, als dieſe den erſten zur immanenten Vorausſetzung ihrer ſelbſt haben, und namentlich der dritte nur das würkliche Fürſichſein und damit die ſetzende abſolute Einzelheit oder Subjectivität des erſten durch Vermittlung des zweiten iſt. Eben ſo ſetzet auch der zweite,

inwiefern er nicht nur unmittelbarer ſondern auch geſetzter iſt, den erſten und dritten voraus; und alle zuſammen ſind nur als Vermittlung aller durch alle. Es iſt mithin der dritte Theil nur die Verdopplung der Idee, welcher Verdopplung Werden der zweite Theil darſtellt. Der dritte Theil iſt ſo das Subject = Object, das abſolut = würkliche Fürſichſein, und ſo die unendliche concrete Totalität, welche nur ſo der abſolute Schluß des Setzens der Vorausſetzungen und ihrer ſelbſt als Reſultats iſt.

b) Indem jedoch die Idee der Philoſophie nur die Idee als würklicher für = ſich = ſeiender Begriff, mithin als Geiſt iſt, ſo ſcheint ein erſter Theil, welcher die Idee der Philoſophie nur für uns entwickelt, eine widerſprechende Betrachtung. In der metaphyſiſchen Logik nehmlich wird die Idee in der Unmittelbarkeit ihres An= und Fürſichſeins entwickelt. Die Idee iſt hier nicht Geiſt, zwar wohl zuletzt auch ſich wiſſende Idee, aber nicht für ſich, ſondern für uns oder beſtimmter für den abſoluten Geiſt, welcher jene Idee in dem reinen Elemente des Gedankens als die geſetzte Vorausſetzung ſeiner ſelbſt von ſich abſcheidet und in dieſer Abſcheidung an und für ſich hinſtellt, mithin auch umgekehrt, da ſie die geſetzte Vorausſetzung ſeiner iſt, ſelbſt Vorausſetzung derſelben iſt. Eben ſo iſt die Natur nicht Geiſt, alſo nur für Anderes. Der Geiſt ſelbſt nun aber iſt eben das Fürſichſein, wird nicht nur geſetzt als ſolches, und der philoſophirende Geiſt iſt das abſolute Fürſichſein, alſo das An= und Fürſichſein für ſich ſelbſt (unter dem Exponenten des Fürſichſeins). Nun iſt aber die Idee der Philoſophie an und für ſich die Betrachtung derſelben als noch nicht für ſich ſeiender, noch nicht abſoluter Würklichkeit und Vermittlung in ſich; denn erſt durch die Ver=

würklichung im zweiten Theile ſoll dieſe Würklichkeit vermittelt werden. Mithin iſt hier die Philoſophie nur noch für uns, was ihr zu widerſprechen ſcheint, da ſie abſoluter Geiſt iſt, und alſo nur gefaßt werden zu können ſcheint als Realiſirung und Realität des abſoluten Geiſtes.

c) Dieſe ſcheinbare Schwierigkeit hebt ſich jedoch dadurch, daß es wieder der abſolute Geiſt ſelbſt iſt, welcher ſich nicht nur von ſich ſelbſt zur Unmittelbarkeit der logiſchen Idee als ſeiner ewigen Grundlage abſcheidet, ſondern auch zu den beſtimmten an und für ſich ſeienden Momenten der Natur- ſowohl als der Geiſtesſtufen, ſo daß er nun ſich zuerſt als Idee überhaupt oder an und für ſich, dann als Verwürklichung in zeitlich-räumlich beſtimmten Formen und Stufen (indem Zeit und Raum der Natur ſubſtanziell, dem Geiſte wenigſtens als Vermittlungsformen immanent ſind), und endlich als realiſirte Idee ſetzet. So daß wir mithin hier in allen Theilen, auch dem erſten, nur den abſoluten philoſophirenden Geiſt ſelbſt betrachten, dort nehmlich inſofern, als er das voraus Setzende ſeines eignen Weſens iſt. Es iſt alsdann die würkliche Idee die Verdopplung des An- und Fürſichſeins in ſich ſelbſt, aber eine Verdopplung, welche zugleich concrete Beſtimmung iſt, indem die Abſtraction der erſten Idee zu den Beſtimmungen der Würklichkeit aufgehoben iſt, und nun der Geiſt ſich ſeine Idee nicht mehr blos als Grundlage ſeiner gegenüberſtellt, ſondern ſich nun ſelbſt als das abſolute Subject-Object faſſet, und ſo in ſeiner Würklichkeit das Daſein der Idee in einem Reiche der Geiſter und in der Spitze des Weltgeiſtes darſtellt. So rechtfertigt ſich alſo die Eintheilung philoſophiſch.

Erster Theil.

Die Idee der Philoſophie an und für ſich.

Geneſis und Eintheilung.

1) Es entſteht hier ſogleich die Frage, von welchen Grundlagen auszugehen ſei, um die an und für ſich ſeiende Idee der Philoſophie zu faſſen. Es iſt aber ein Reſultat der gegenwärtigen abſoluten Philoſophie, daß jeder beſtimmte Gedanke, jede beſtimmte Idee nothwendig eine Vorausſetzung macht, und alſo, man möge anfangen wo man immer wolle, eine Begründung verlangt wird. Denn die Philoſophie darf nicht bloße Verſicherungen geben; ſie muß nicht blos abſtracte Gewißheit, ſondern ſich wiſſende Wahrheit, d. h. ſie muß die Gewißheit als Reſultat der ſich beweiſenden Wahrheit ſein, Beweis aber iſt Vermittlung, nicht abſtracte unmittelbare Poſition. Ginge nun die Bewegung der Idee überhaupt nach dem Bilde einer geraden Linie fort, ſo wäre die Philoſophie durchaus grund- und ziellos, ſie machte Vorausſetzungen ins Unendliche hin und ſchritte fort ins Unendliche. Hiergegen hat man die Forderung aufgeſtellt (ſchon Platon und Ariſtoteles), daß es letzte Principien geben müſſe, welche vorausſetzungslos nur durch ſich ſelbſt gewiß, und ſo vielmehr die Vorausſetzungen von allem Andern ſein müßten — die Ideen des Platon, der νοῦς ποιητικός oder das unbewegte Urbewegende des Ariſtoteles. Allein

die Forderung iſt doch immer: Gewißheit durch ſich ſelbſt; dieſe Gewißheit aber iſt nicht ein bloßes Sein, ſondern ein in ſich reflectirendes Sein, welches ſich ſelbſt weiß durch die Vermittlung ſeiner mit ſich ſelbſt — die causa sui, der wahre Begriff des Geiſtes (m. vgl. Hegel, Rechtsphiloſophie §. 66. Anm.). So muß mithin die Bewegung der Idee nach dem Bilde eines Kreiſes gedacht werden, welcher überall Anfang und Ende, Rückkehr in ſich iſt, aber eben deshalb auch keinen beſtimmten Anfang und kein beſtimmtes Ende hat, ſondern nichts Anderes iſt als das Kreiſen ſelbſt, welches an jedem Puncte ein Vorher und Nachher hat. Indem jedoch der Kreislauf immer wieder in ſeine früheren Puncte zurückkehrt, ſo iſt das Ganze in ſich geſchloſſen; und jeder beſtimmt geſetzte Anfang hat ſeine Rechtfertigung nur dadurch, daß er ſich durch den ganzen Kreis hin entwickelnd zu ſich ſelbſt zurückkehrt und ſich zum Reſultate macht, welches mithin immer zugleich Reſultat und Vorausſetzung iſt. Hierdurch würde nun aber die Schwierigkeit entſtehen, daß, indem wir doch irgend einen Anfang machen müſſen, dieſer als durchaus beliebig erſcheinen würde; und auch dadurch würden wir uns nicht von dieſer Schwierigkeit befreien, wenn wir ſagen wollten, es müſſe mit dem Anfange überhaupt, nicht mit einem beſtimmten, angefangen werden. Denn der Anfang überhaupt iſt nur das allgegenwärtige Anfangen; und wenn, im abſtracten Sinne des Worts, der Anfang überhaupt dem beſtimmten Anfange entgegengeſetzt wird, ſo iſt er unmittelbar ſelbſt nur ein beſtimmter anderem gegenüberſtehender. Es ſcheint alſo, daß nothwendig ein beſtimmter Anfang zu machen ſei, deſſen Beliebigkeit jedoch eben dadurch ſich auf-

heben müßte, daß ſeine Beſtimmtheit eben die Unbeſtimmtheit, die reine Abſtraction, ſelbſt wäre: ſo daß ſich beide Forderungen hierin vermitteln. Und in dieſer Weiſe beginnt Hegel die Philoſophie mit dem Gedanken des reinen Seins. Jedoch erhellet ſogleich, daß auch dieſer Anfang wieder als Reſultat erſcheint; denn er iſt die reine Abſtraction des Gedankens, und als ſich denkender Gedanke, als Moment der ſpeculativen Wiſſenſchaft, hat er den abſoluten Geiſt zu ſeiner Vorausſetzung ebenſoſehr als umgekehrt der abſolute Geiſt dieſen reinen Gedanken zur Vorausſetzung hat und ſetzet, weil er ja das ſich denkende Sein (in der erſten abſtracten Allgemeinheit ſeines Begriffes), das ſeiende d. h. das ſich einfach auf ſich beziehende, das mit ſich identiſche Denken iſt. Dies hindert aber keineswegs den Anfang mit dem reinen Sein, weil wir ja, nach der gewonnenen Einſicht, überhaupt gar nicht einen ſchlechthin vorausſetzungsloſen Anfang machen können, alſo der Anfang, welchen wir dennoch machen müſſen, nicht durch deſſen abſolute Vorausſetzungsloſigkeit beſtimmt werden kann. Er kann vielmehr nur beſtimmt werden durch ſeine reine Unmittelbarkeit in ſich ſelbſt, wenn ſchon dieſe ſelbſt Reſultat einer Vermittlung iſt. So iſt nun der Gedanke des reinen Seins, das reine Sein als Gedanke oder der Gedanke als reines Sein, die abſolute Abſtraction und Unmittelbarkeit, obſchon als Reſultat des abſoluten Geiſtes, welcher dieſe Abſtraction zugleich macht und ſetzet; denn das reine Sein iſt zwar auch an ſich ſeiendes, unmittelbares Moment, aber in der Wiſſenſchaft iſt es die geſetzte Abſtraction und Unmittelbarkeit. Allen anderen Gedanken hingegen, des Werdens, des Daſeins, des Weſens, der Erſcheinung, des Begriffes, des Sonnenſyſtems, der Pflanze,

der Seele, des Rechts, der Kunſt u. ſ. f. ſind in ſich ſelbſt concretere Gedanken, d. h. ſie ſind die Gedanken des in ſich weiter beſtimmten Seins. So daß wir mithin allerdings in der Philoſophie einen beſtimmten Anfang haben, den Anfang der ſpeculativen Logik. Nun müſſen wir aber auch ebenſo ein beſtimmtes Ende haben, und dieſes kann nur da vorhanden ſein, wo der Gedanke des reinen Seins als geſetztes Reſultat zum Vorſchein kommt. Nun ergibt ſich zwar an dem Ende der Logik die abſolute Idee als Subject-Object, ſich ſelbſt denkende Idee, und, inſofern der Anfang der Gedanke des Seins, das Sein aber Moment der Idee iſt, ſo würde ſich eben damit die abſolute Idee zunächſt als ſich denkendes Sein ergeben. So richtig dieſes nun auch iſt, ſo iſt die abſolute Idee doch nur noch die ſich denkende Idee für uns, nicht für ſich, d. h. ſie iſt nicht abſoluter Geiſt, ſondern nur die geſetzte Möglichkeit, nur noch die abſtracte Idee, der reine Begriff des abſoluten Geiſtes, welcher dieſen zwar zur Vorausſetzung hat, aber eben deshalb als ein durch immanente Abſcheidung deſſelben von ſich ſelbſt Geſetztes erſcheint. Daher iſt das Reſultat der logiſchen Idee das Aufheben ihrer Abſtraction, das Sichſetzen als anſchauende und angeſchaute Idee, um, was ſie an ſich iſt, durch dieſe Vermittlung für ſich zu werden. Die ſo geſetzte Natur iſt nun ſelbſt noch nicht Fürſichſein der Idee, ſondern Andersſein und Entäußerung. Indem ferner die Idee durch ihre abſolute Negativität Rückkehr in ſich, und damit nun erſt ein Ablöſen ihrer von der gegenüber geſetzten und gegenüber ſchwebenden Natur, und in und mit dieſem Gegenſtoße ein Zurückkreiſen in ſich iſt; indem alſo nun die Idee ihr Andersſein ſich gegenüber hält (denn die Idee iſt ſchöpfe-

riſches Anſchauen und das Moment des Anſchauens als fixirte Realität iſt die Natur), aber zugleich aus dieſem Andern, ohne es zu vernichten, in ſich zurückkehrt, ſo zugleich Schaffen der Natur und Schaffen ihrer ſelbſt ſeiend: ſo kommt die Idee hiermit zum Fürſichſein, d. h. ſie iſt nun nicht mehr nur für uns der Geiſt, ſondern für ſich, weiß ſich ſelbſt, faßt ſich als Geiſt, nicht mehr blos als Grundlage des Geiſtes, und iſt in der höchſten Form ihrer Geiſtigkeit reine ſich denkende Idee für ſich ſelbſt. So iſt ſie eben damit nun in ihrer erſten Abſtraction ſich denkendes Sein, alſo Vorausſetzung des Gedankens des Seins, alſo dieſer dadurch zum Reſultate geworden, und der Kreislauf der Philoſophie in ſich beſchloſſen, indem die Fortbewegung des abſoluten Geiſtes aus ſich ſelbſt nur das wiederholte immanente Setzen aller Vermittlungen durch Logik, Natur und Geiſt iſt, und durch dieſe ſich der abſolute Geiſt ewig vermittelt und mit ſich zuſammenſchließt.

2) Iſt nun ſo die abſolute Idee als abſoluter Geiſt ein Syſtem von Ideen in ſich, ein innerer Kreislauf durch alle voraus geſetzten Formen und Stufen hin zurück zu ſich ſelbſt, ſo entſtehet nun für uns die nähere Frage, welche Stelle die Idee der Philoſophie in dieſem Syſteme einnehme, wie ſie genetiſch im ganzen Syſteme reſultire. Indem nun aber die Idee ſelbſt, vermöge ihrer poſitiven ſowohl als negativen Entwickelung, wonach alſo auch Materie, Sonne, Stein, Pflanze u. ſ. f. nur die Idee ſelbſt als entäußerte und in ihrer Entäußerung einen Kreis von Selbſtbefreiungen durchlaufende ſind, Alles in Allem iſt, ſo können die verſchiedenen Formen und Stufen des Seienden nur die verſchiedenen Beſtimmtheiten der Idee

ſein. So iſt die Logik die Beſtimmtheit der Idee an und für ſich, die Natur die ſich zur Entäußerung und unmittelbaren Objectivität ihrer beſtimmende Idee, der Geiſt die Idee, wie ſie concrete Würklichkeit, in ſich reflectirendes Centrum, Subjectivität ihrer iſt. So daß folglich die Idee der Philoſophie nichts Anderes bedeuten kann als die Idee als Philoſophie. Die Philoſophie iſt nun aber Manifeſtation des Geiſtes; der Geiſt, d. h. die würkliche für ſich ſeiende Idee philoſophirt, iſt Manifeſtation, unendliche Erſcheinung ihrer für ſich ſelbſt. Näher iſt es der abſolute Geiſt, welcher philoſophirt; denn Philoſophie iſt der Begriff aller Würklichkeit, oder der Begriff, der ſich ſelbſt Gegenſtand iſt, und ſich als alle Würklichkeit weiß, mithin weder der ſubjective noch objective Geiſt, ſo für ſich feſtgehalten in einſeitiger und endlicher Beſtimmung, ſondern der abſolute, der die Welt im Geiſte ſchaffende und ſich ſchlechthin wiſſende Geiſt, die unendliche Einheit des Subject-Objects. So iſt der philoſophirende Geiſt die abſolut unendliche Vermittlung, Perſönlichkeit und Subjectivität des Allebens, alſo überhaupt die Idee als die letzte Spitze und allmächtige ideale Form ihrer ſelbſt, welche Alles durchbohrt, auflöſet, ideell ſetzet und ſetzend begreift. Deshalb iſt der Begriff der Philoſophie das letzte Reſultat der Philoſophie ſelbſt, welches alle Kreiſe der Logik, der Natur und des Geiſtes als Momente der Vermittlung zur Grundlage und Vorausſetzung hat, und nur das unendliche Zurückkreiſen durch alle dieſe Stufen in ſich ſelbſt iſt. Da aber der abſolute Geiſt umgekehrt die Vorausſetzung aller Momente der philoſophiſchen Wiſſenſchaft iſt, ſo iſt ſogleich das erſte ideale Moment, der Seinsgedanke, nur geſetzte Grundlage, und eben ſo alle weitere Momente. Sieht man aber ab

von dieſem Setzen, ſo iſt die Logik nur noch verhüllte Dynamis, das verhüllte Weſen der Natur und des Geiſtes, noch nicht entwickelt und unterſchieden in ſich, noch nicht Vortreten, Insdaſeinſetzen, Objectivirung der Idee, ſondern beſtimmungsloſe Idealität — der abſolute Widerſpruch in ſich ſelbſt, das Unſagbare. So die Idealität als der urſprüngliche Widerſpruch, die Negativität ihrer, iſt ewig (denn dieſe Negativität iſt ihr ewiges Weſen, ihr Sein ſelbſt) das Erſcheinen dieſes Widerſpruchs, die Selbſtverneinung zur Natur und das Entwickeln der idealen Beſtimmungen in ihr als nichtidealer, der Formen und Geſetze der Idee als Formen und Geſetze der Natur, worin jene immanent ſind als ſie ſelbſt in ihrem Andersſein. Und dieſes iſt zeitlicherweiſe das erſte Daſein, die erſte Objectivität der logiſchen Gedanken. Zweitens aber reflectirt ſich die Idealität aus dem durch ihre unendliche Kraft abgeſchiedenen Andersſein in ſich als Idealität, und entwickelt nun ihre Beſtimmungen, die logiſchen Geſetze, in dem Geiſte, alſo in der Form der für ſich ſeienden Würklichkeit. So daß die logiſchen Gedanken, z. B. Werden, Daſein, Weſen, Erſcheinung, Urtheil, Schluß u. ſ. f. zuerſt nur da ſind in materieller Verhüllung und Geſtaltung, wie Materie, Licht, Sonnenſyſtem, Kreislauf des Bluts u. ſ. w., ſodann in geiſtiger Concretheit, wie Bewußtſein, Recht, Staat, Religion u. ſ. w. Indem nun aber der Geiſt endlich durch ſeine negative Selbſtbefreiungs- und Selbſtverwürklichungs-Thätigkeit zur abſoluten Abſtraction und lautern idealen Reinheit gelangt, ſo wirft er als abſoluter Geiſt alle Hülle des Materiellen und endlich Geiſtigen in der Philoſophie ab, und entwickelt die lautre Diremtion der Idee im reinen abſtracten Gedankenelemente,

dieſe Welt der unſichtbaren und ungemiſchten wie ungetrüb= ten idealen Geſetze oder reinen Gedankenformen, dieſes ab= ſolute innere geiſtige Netz des Allebens, d. h. die Logik, ſo daß dieſe nun als die vom abſoluten Geiſte geſetzte Grundlage ſeiner ſelbſt erſcheint, während die Idee nur als unmittelbar, noch nicht geſetzt und in ihrer eignen Beſtim= mung rein unterſchieden und entwickelt, gedacht nur die abſtracte Idealität, und ſo jener abſolute Widerſpruch iſt. So daß folglich dieſe reine beſtimmungsloſe Idealität als ſolche allerdings die Vorausſetzung des abſoluten Geiſtes, dieſelbe aber als reines ideales Syſtem vielmehr die durch Rückſchlag und Einſchlag der Idee in ſich, durch ſubjective Concretion und Negativität geſetzte abgeſchiedene Grundlage iſt, welche den abſoluten Geiſt zur Vorausſetzung hat. So iſt der abſolute Geiſt die Wahrheit jener Idealität, und der dirimirende Rückſchlag derſelben in ſich ſelbſt und ihre ideale Entzündung, mithin das Reſultat nur der aus ſich ſelbſt reſultirende, ſich ſelbſt erzeugende Grund. In dieſer philoſophiſchen Selbſtentwickelung des Geiſtes kann ſich dieſer nur als Selbſterzeugung durch alle Vermittlungen hin erfaſſen, durch Logik, Natur und Geiſt. Im Geiſte ſind ſchon Logik und Natur vorausgeſetzt und aufgehoben; eben ſo iſt der Geiſt ſelbſt Proceß und Aufhebung einer Stufe in die andere, welche Aufhebung aber überall und immer zugleich abſcheidendes Setzen der niedern Stufen iſt. So heben ſich denn namentlich der ſubjective und objective Geiſt auf in den abſoluten. Dieſer iſt der Standpunct der Philoſophie; und deren Geneſis und Beweis iſt mithin überhaupt der nothwendige Proceß der Idee durch Logik, Natur und Geiſt zum abſoluten Geiſte, indem jede niedere Stufe der Idee ſtets durch ihren Widerſpruch in eine wei=

tere Stufe als tieferen Grund ihrer ſelbſt ſich fortwälzt und aufhebt, und endlich **alle** Stufen im abſoluten Geiſte ihre ewige Wahrheit und Wurzel, ihren ſetzenden Grund finden. Der abſolute Geiſt iſt die aufgehende unendliche **Sonne**, deren immanentes, noch verhülltes Gegenwärtigſein und Würken auch alle anderen Formen der Idee auf allen möglichen Standpuncten ſchafft und ſetzet, bis ſie endlich, alle niederen Verwickelungen abſtreifend, als der reine ewige Glanz des Lebens **für ſich ſelbſt** heraustritt, und ſich als den ſetzenden Grund von Allem weiß. So iſt die ganze Philoſophie ſelbſt der Beweis und die Geneſis der Idee der Philoſophie als der abſoluten über Alles hinausgreifenden Stufe. Inſofern jedoch der **abſolute Geiſt** ſelbſt noch letzte Vermittlung und Proceß in ſich iſt (nehmlich zunächſt der ideale Widerſchein der unendlichen Sonne in Kunſt und Religion, das Morgenroth, und dann die Philoſophie, die reine Sonne ſelbſt): ſo iſt die Auffaſſung der Vermittlung des abſoluten Geiſtes die **nächſte Geneſis** der Philoſophie.

a) Indem ſich der Geiſt aus ſeiner endlichen und einſeitigen Beſtimmung im ſubjectiven und objectiven Geiſte herauszieht, und die unendliche Idee als ſolche, doch zugleich übergreifend über die ſubjective und objective Sphäre und ſie **in ſich** haltend, durch Negation ſich ſelbſt faſſet, für ſich wird, zur würklichen Exiſtenz gelangt, und auch als ſolche in der Philoſophie geſetzt wird: ſo hebt ſich der endliche Geiſt auf in den **abſoluten** Geiſt, und alle Stufen des Geiſtes erſcheinen nur als die rückwärts geſetzten vermittelnden Grundlagen deſſelben, ſo daß der abſolute Geiſt bei jeder dieſer Stufen zugleich **in ſich reflectirt** bleibt, und ſo die unendliche Macht und abſolute Centra-

litát aller iſt. Daher nun Sinn, Gedächtniß, Verſtand, Recht, Sittlichkeit, Staat als die Verendlichungen des abſoluten Geiſtes erſcheinen, aber nicht mehr aus ihm heraustreten, ſich nicht einſeitig fixiren, ſondern von ihm durchdrungen und verklärt bleiben: eine Betrachtung, woraus ſich allein auch das wahre Verhältniß von Recht und Sittlichkeit zu Kunſt, Religion und Philoſophie ergibt. Indem nun aber der Geiſt die Natur in ſich aufgehoben trägt, und beiden die logiſchen Ideen immanent ſind, ſo trägt der abſolute Geiſt in ſeinem ewigen Centrum die Angeln und Axen des Allebens.

b) Der abſolute Geiſt iſt dieſer jedoch zuerſt auch nur wieder in der unmittelbaren, deshalb auch nicht ſchlechthin oder unbedingt abſoluten Form, welche er aber ſogleich in die zwei Momente einmal der nach ihrer weſentlichen Beſtimmung anſchauenden und künſtleriſch producirenden, und ſodann der aus der Anſchauung in ſich zurückkehrenden aber in ihrem innerlichen Weben doch noch unmittelbaren, d. h. nur vorſtellenden abſoluten Idee dirimirt.

α) In der erſten Form iſt der abſolute Geiſt unmittelbares Erſcheinen und Scheinen ſeiner ſelbſt in deshalb ſinnlicher Form. Aber dieſe Form hat keine ſonſtige Bedeutung des Sinnlichen, ſondern nur des geiſtigen Einbildens der Idee in das ſinnliche Material, welches ſo zur bloßen Erſcheinungsmöglichkeit der für ſich ſeienden abſoluten unmittelbaren Idee herabgeſetzt iſt, die aus der unendlichen Idee wiedergeborne ſinnliche Form — die ideale Kunſt. Dieſe auf ihrer höchſten Spitze iſt die Poeſie, und damit das geiſtig-ſinnliche Bilden in der Vorſtellung und der Sprache ſelbſt. Zweck jedoch iſt immer noch das plaſtiſche Produciren der Phantaſie als ſolches.

β) Indem nun aber in dieſer Innerlichkeit der Poeſie (und dieſelbe greift über alle andere Formen hinüber, und iſt ſo das poetiſche Element in aller Kunſt) der Menſch als der endliche Geiſt, wodurch ſich der abſolute vermittelt, von der unendlichen Idee, die ihn zugleich von ſich abſcheidet und als für ſich ſeiend der abſolute Geiſt iſt, durchbebt, ergriffen und erhoben wird, ſo reinigt ſich der Geiſt von der Unmittelbarkeit, faſſet die Schönheit, die angeſchaute Form, zurück in die vorgeſtellte unendliche Macht und innerliche Würkſamkeit des abſoluten Geiſtes, und es hört nun die Kunſt auf, letzter Zweck zu ſein, und wird herabgeſetzt zum Vermittlungsmomente und Anſchaulichmachen des religiöſen Geiſtes, welcher daher auch umgekehrt das Erſte, die innerliche Wurzel der idealen Kunſt iſt, ſo daß dieſe nur ſeine Entwickelung und Plaſticität nach Außen iſt. Der religiöſe Geiſt hat daher ſeine Wurzel in der entwickelten Gegenbewegung des göttlichen unendlichen und des menſchlichen endlichen Geiſtes (in der Kunſt als ſolcher iſt es die unmittelbare Einheit, der geniale, der vom göttlichen Genius d. h. der eignen Geiſtesunendlichkeit getragene und ergriffene Menſch — **Ecce Deus!** —; was ſo in der Kunſt Vorausſetzung, innerliches Verhältniß des Göttlichen zum Menſchlichen iſt, wird in der Religion für ſich ſelbſt geſetzt), alſo weſentlich in der Diremtion, indem dem Menſchen die abſolute Idee gegenüber tritt, und, da der abſolute Geiſt noch nicht abſolute Würklichkeit hat, der Entwickelungsgang dieſer Gegenbewegung noch als beſtimmt erſcheint von der geiſtigen Entwickelung des Menſchen, wogegen der abſolute Geiſt nur noch der Hintergrund und das projicirte nach den verſchiedenen Standpuncten verſchieden geſtaltete Jenſeits iſt. Um-

gekehrt aber erſcheint an ſich der abſolute Geiſt als die ſich dem menſchlichen Vorſtellen in den verſchiedenen Standpuncten deſſelben verſchieden offenbarende abſolute Idee, welche Offenbarung jedoch inſoweit und ſo lange zugleich noch Verhüllung iſt, inwieweit und wie lange nicht die wahre höchſte Vermittlung des abſoluten und endlichen Geiſtes in der Vorſtellungsform geſchehen iſt, d. h. wie lange nicht Gott als freier Gottmenſch beſtimmt iſt. Dieſe ganze Bewegung iſt aber nach dem vorher Entwickelten nicht Bewegung des Begriffes, ſondern der Vorſtellung. Denn Gott und Menſch ſtehen ſich noch in ihrer Unmittelbarkeit gegenüber, ſind ſo Vorausgeſetzte, und deshalb iſt Bild und Reflexion der Unmittelbarkeit die Form, worin dem Geiſte das Unterſcheiden in den göttlichen und menſchlichen Geiſt erſcheint. Dieſe Form nun iſt eben die vorſtellende, das unmittelbare geiſtige Vorſichhinſtellen ſeiner Momente, welches dann als unmittelbares auch in die ſinnliche Form, das Bild, übergeht, ſo daß in dieſem Sinne, wie ſchon vorhin bemerkt wurde, die ideale Kunſt nur als geſetzte Abſcheidung und Vermittlung des innerlichen religiöſen Geiſtes ſich darſtellt. In jenem unmittelbaren Vorſichhinſtellen iſt aber noch ſelbſt der doppelte Mangel enthalten: auf der einen Seite die fehlende Diremtion oder Unterſcheidung in Gott ſelbſt und die deshalb vorhandene Begriffsloſigkeit (Gott begreifen heißt: ihn als Einheit unterſchiedener Momente faſſen), indem Gott nur als unmittelbarer abſtracter vorausgeſetzter Geiſt (wie Jehova) erſcheint; und eben deshalb auf der andern Seite die fehlende concrete Identität, indem Gott und Menſch als unmittelbar für ſich fixirt werden; und in und mit beidem kommt dann, wie in Indien, zum Vorſchein, daß

Gott als abſtracte Einheit nur die Negation des Unterſchieds (Parabrahm), aber als unterſchieden das Auseinanderfallen der Formen iſt (Brahma, Wiſchnu und Schiwa). Auf der höchſten Spitze aber des ganzen religiöſen Proceſſes wird die Einheit zugleich als Unterſcheiden, und das Unterſcheiden als Vermitteln und Einigen ſelbſt vorgeſtellt, und dieſe Vorſtellung in ihrer Wahrheit iſt Gott als Vater, Sohn und heiliger Geiſt, und das Verhältniß von Gott und Menſch hebt ſich auf in den Gottmenſch und damit die abſolute Verſöhnung. So tief nun und concret dieſes unendliche Bewußtſein des Geiſtes iſt, ſo iſt es doch, weil im Elemente des Vorſtellens, der vielmehr allſeitig explicirte Widerſpruch, indem in der Vorſtellung die Einheit doch immer wieder nur als Form neben dem Unterſcheiden, und das Unterſcheiden als Form neben der Einheit, ebenſo auch die unterſchiedenen Momente als Formen neben einander aufgefaßt werden können. Nun beſteht aber zugleich das Bewußtſein, daß die Einheit im Unterſchiede, und das Unterſcheiden als Einigen die Wahrheit ſei. So zerfällt denn das ganze Bewußtſein an ſich in lauter Gegenſätze und Widerſprüche, welche jedoch zunächſt noch durch die unendliche Macht des Glaubens, des religiöſen Gemüths, alle zuſammen feſtgehalten und nebeneinander geſtellt werden, wie dieſes ſchon im Neuen Teſtamente der Fall iſt, wo Jeſus Chriſtus bald als Menſch Gott gegenüber, bald als Gottmenſch und alſo in Identität mit Gott gefaßt wird; ebenſo das Verhältniß der Prädeſtination und Gnade zur menſchlichen Freiheit u. ſ. w. Und dieſes iſt dann in der chriſtlichen Kirche allſeitig entwickelt worden, ſo daß dieſe Kirche endlich, nach erwachter ſelbſtſtändiger Reflexion, ſich von dem tiefen Gehalte

ſelbſt, wegen der darin wahrgenommenen Widerſprüche, losgeriſſen hat, aber damit zunächſt erſt recht in die Gegenſätze des reflectirenden Verſtandes (Unendliches und Endliches, Gott und Menſch, Nothwendigkeit und Freiheit u. ſ. f.) gerathen iſt.

c) Aber gerade dieſe allſeitig entwickelten Widerſprüche, welche zunächſt nicht an ihnen ſelbſt, ſondern nur für das gläubige Gemüth aufgelöſt ſind, und von dieſem in ſeiner Tiefe zuſammen getragen und feſtgehalten werden, treiben den Geiſt zu tieferer Vermittlungsform fort, damit er ſo endlich überwinde. Der über ſeinen religiöſen Inhalt reflectirende Geiſt ſieht ſich in einem Gewebe von unaufgelöſten Gegenſätzen, und wie dieſe Gegenſätze an ſich durch ſich ſelbſt ſich auflöſen, ſo ſind ſie ſubjectiv, für den reflectirenden Geiſt, der Trieb in ihm, zu einer Form des Denkens fortzugehen, worin ſich die Gegenſätze für ihn auflöſen. Dieſe Form iſt die völlige Abſtreifung der Unmittelbarkeit des Bilds und der Vorſtellung, iſt die reine Reflexion der Vernunft, der Begriff, die reine Idee, die Philoſophie. Wo daher in dem Menſchengeiſte das freiere Reflectiren auf der Grundlage des in ſeiner lautern Idealität zu ſich ſelbſt kommenden Geiſtes beginnt, da beginnt das Philoſophiren, zugleich als Negativität gegen die religiöſe Form. So in Hellas, im chriſtlich-germaniſchen Leben. Und ſo erſcheint der abſolute Geiſt in ſeiner höchſten Spitze als unendliches Begreifen, indem er das Abſtoßen aller andern Formen und Stufen zu vorausgeſetzten Vermittlungs-Grundlagen, und ſich nun in ſeiner reinen ungetrübten Idealität für ſich ſelbſt haltend das abſolut freie Denken iſt, wobei mithin die concrete Idee des Gottmenſchen, die höchſte Stufe der

Religion an und für ſich die Grundlage und Vorausſetzung iſt, weil nun das menſchliche Denken ſelbſt zum göttlichen aufgehoben, und das göttliche als Würklichkeit in dem Menſchen iſt. Dies iſt jedoch zunächſt nur die Vorausſetzung für uns, und iſt weiterhin dieſes, ſich in der Menſchheit zu realiſiren und ſo die Vorausſetzung zur Würklichkeit des unendlichen Begriffes durch alle Momente des Begriffes hin zu vermitteln. Es bleibt uns nun für dieſe Einleitung nur noch übrig, die Eintheilung der Philoſophie anzugeben, nachdem ihre Geneſis im Geiſte entwickelt worden iſt, und in der Betrachtung ſelbſt, im dritten Abſchnitte dieſes Theils, noch beſtimmter entwickelt werden wird.

5) Die Philoſophie iſt alſo die göttliche That und Seeligkeit des ſchlechthin begreifenden Denkens, die unendliche Theorie, als ſolche zugleich die abſolute That und Seeligkeit (Ariſtoteles: „ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον".) Inwiefern ſie dann auch praktiſche Kraft für den Menſchen wird, davon wird im dritten Abſchnitte dieſes Theils näher gehandelt werden.

a) Die Philoſophie iſt ſchöpferiſches Setzen der Welt im Geiſte, Erzeugung und Begriff, Erzeugung durch Begriff, Begriff durch Erzeugung, von Allem, was im Himmel und auf Erden iſt, das ideale Univerſum, deſſen unmittelbares Gegenbild die angeſchaute äußere Welt iſt. Die ſubſtanzielle Baſis der Philoſophie iſt die Idee des concreten Gottmenſchen, als welcher eben die abſolute ideale Einheit von Welt und Himmel iſt, und zwar des Gottmenſchen im reinen Elemente des Begriffs, denn der Gottmenſch iſt die abſolute Idee, wie ſie durch Vermittlung des Menſchen zum unendlichen Fürſichſein gelanget, alſo

der zu Gott aufgehobene Menſch, welcher deshalb im Lichte des göttlichen Bewußtſeins ſtehet und die Entwickelung und Schöpfung Gottes in ihm ſelbſt anſchaut und offenbart. „Was er den Vater thun ſieht, das thut gleich der Sohn auch. Wer mich ſieht, ſieht den Vater. Ich und der Vater ſind Eins. Niemand kommt zu dem Vater denn durch den Sohn. Der Sohn wird kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten.“ Der Gottmenſch iſt ſo zunächſt die abſolute Idee der Religion und das Ziel derſelben. In dieſem erreichten Ziele ſchlägt die Religion um in ſich ſelbſt, und der Gottmenſch will nicht blos ſein als das unmittelbare Fürſichſein der abſoluten Idee durch den Menſchen hin, ſondern er will nun auch ſich begreifen als das was er iſt, d. h. er will ſein in der Form des reinen Denkens (m. vgl. auch meine Schrift über die Idee des Chriſtenthums S. 90 ff.). Hier iſt die Wurzel der Philoſophie, welche ſich ſomit, wie wir ſchon ſahen, als die Negativität gegen die Form des bloßen Glaubens und der Vorſtellung herausdrängt. „Hier ſchauen wir wie in einem Spiegel, dort aber von Angeſicht zu Angeſicht.“ Das dort, das Jenſeits der Religion iſt die Philoſophie, der reine Himmel.

b) Inſofern nun die Philoſophie die abſolute Wiſſenſchaft, der göttliche Begriff aller Würklichkeit iſt: ſo entſteht die Frage, was denn dieſer göttliche Begriff an und für ſich, d. h. ſeinem Weſen nach ſei? Die Vorausſetzung hierbei iſt, daß der göttliche Begriff in uns, den Entwickelnden, ſchon lebendig geworden ſei und Realität erlangt habe, und nun ſich ſelbſt als das was er iſt offenbaren wolle; und der Beweis der Wahrheit dieſer Offenbarung iſt nichts als das Begreifen ſelbſt, wodurch alle

Meinungen von ſelbſt zuſammenſinken. Die Wahrheit iſt die Offenbarung ihrer ſelbſt und zugleich der Unwahrheit (Spinoza). Die Möglichkeit nun der philoſophiſchen Wiſſenſchaft liegt darin, daß der Begriff als die abſolute Idee in allen Formen und Stufen des Seins das würkliche Weſen ſelbſt iſt. Denn das Seiende kann nur begriffen werden, inwiefern der Begriff ſein Weſen iſt, ſo daß Begreifen nichts Anderes heißt, als der ſich ſelbſt begreifende Begriff. „Νόησις ἐστὶ νοήσεως νόησις" (Ariſtoteles).

c) Indem jedoch der Begriff, die Idealität, nur als ideelle Thätigkeit iſt, und dieſe Thätigkeit nur in ſeiner Vermittlung mit ſich beſteht, alſo ein Ueberſetzen ſeiner in ſein Andersſein, den ſich ſelbſt-anders ſeienden Begriff, die Natur, und ferner Abſcheiden dieſes Andersſeins und Rückkehr in ſich, ſomit Geiſt, dieſer aber auf ſeiner ſublimſten unendlichen Spitze das unendliche Sichſelbſtbegreifen des Begriffes, d. h. eben die philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt: ſo iſt der philoſophirende Geiſt einmal Unterſcheiden ſeiner ſelbſt als der abſoluten Weiſe des Begriffes von allen andern Formen, worin ſich derſelbe entwickelt, und zweitens zugleich Uebergreifen über alle anderen Formen, d. h. Herab- und Zurückſetzen ſeiner ſelbſt zu denſelben, jedoch in der Art und Weiſe, daß er bei allen Formen dieſer Entäußerung ſeiner zugleich in ſich reflectirt, d. h. das abſolute Bewußtſein über dieſelben und über denſelben bleibe, mithin nie und nimmer aus ſeinem unendlichen Centrum nur heraustrete, ſondern heraustretend in ihm bleibe. So wie daher die Philoſophie an ſich durch die ganze übrige Würklichkeit vermittelt und letztes Reſultat iſt, ſo iſt ſie ebenſo umgekehrt der abſolute Alles rückwärts

ſetzende, Alles im reinen Geiſte wiedererzeugende Grund, ſo daß ſie nur als dieſes unendliche Setzen Philoſophie iſt, mithin die unmittelbaren Daſeinsformen von Natur und Geiſt nun zu Ideen ihrer ſelbſt werden — die Eine Idee der Philoſophie, welche der Kreis der Ideen aller Dinge, die Alles umfaſſende Totalität iſt. (Ueber den Unterſchied der unmittelbaren und wiedergebornen Welt ſ. m. unten in dieſem erſten Theile den zweiten und dritten Abſchnitt). So ſcheidet alſo der abſolute Geiſt zunächſt ſeine allgemeine Grundlage, die Idee, von ſich ab, macht ſich dieſelbe objectiv und faſſet ſie an und für ſich als den reinen Gedankenkreis — in der Logik. Zweitens ſcheidet er von ſich ab und macht ſich objectiv (durch Entlaſſen ſeiner ſelbſt in dieſelbe und Beiſichbleiben in dieſem Entlaſſen) die Idee in ihrem Andersſein. — und ſo ſetzt und begreift er die Natur. Drittens ſcheidet er von ſich ab und macht ſich objectiv die Idee in ihrer fürſichſeienden Exiſtenz — den Geiſt, und geht ſetzend und begreifend durch alle Stufen des Geiſtes hin bis zu ſich ſelbſt zurück, und endet ſo mit dem Begreifen ſeiner ſelbſt, worin ſich alles Andersſein aufhebt, und der abſolute Geiſt ſich die reine Befriedigung ſeiner unendlichen Freiheit gibt. So aber zugleich aus jeder Form unmittelbar in ſich zurückkehrend, d. h. alle als die Satzungen ſeiner ſelbſt wiſſend, iſt er zu bezeichnen mit dem Bilde der unendlichen Ruhe in der unendlichen Bewegung.

Wir haben alſo hiernach 3 Theile der Philoſophie an und für ſich zu unterſcheiden, die Logik, die Philoſophie der Natur und die Philoſophie des Geiſtes. Die folgenden Entwickelungen ſollen dieſe unterſchiedenen Sphären beſtimmter in ihrem Weſen darſtellen, nicht in der Abſicht, das ganze

Syſtem der Philoſophie an und für ſich zu entwickeln, ſondern um überhaupt ein wahrhaftes Bewußtſein über die Natur dieſer Sphären zu erzeugen, und namentlich auch, um den Unterſchied der unmittelbaren von der wiedergeborenen Welt ſo wie ihr Verhältniß zu einander, demnach auch das Verhältniß des Begriffes zur unmittelbaren Anſchauung und ſinnlichen äußern Mannichfaltigkeit aufzuklären. Es wird ſich alſo zeigen, inwiefern man der Philoſophie die Frage vorhalten könne: ob ſie die individuelle Würklichkeit zu conſtruiren vermöge? ob nicht vielmehr die empiriſche Erfahrung über den Begriff gerade ſo hinausſchreite wie die That über das Denken? und ob nicht ein göttliches unendlich individualiſirendes und die empiriſche Welt ſetzendes Denken neben dem menſchlichen ſich nur in der Allgemeinheit bewegenden anzunehmen ſei? Um aber hierüber ins Klare zu kommen, müſſen wir die Formen unterſcheiden, worin die Idee iſt. Die drei Abſchnitte unſerer Betrachtung werden alſo ſein:

Erſter Abſchnitt. Die Philoſophie als Logik.

Zweiter Abſchnitt. Die Philoſophie als Naturphiloſophie.

Dritter Abſchnitt. Die Philoſophie als Philoſophie des Geiſtes.

Erster Abschnitt.

Die Philoſophie als Logik.

1) Es hat ſich ergeben, daß die Philoſophie ein Kreislauf von Begriffen oder Ideen iſt. Die Philoſophie an und für ſich ſelbſt, in ihrem ewigen Weſen betrachtet, iſt ſo der abſolute Schluß — als allumfaſſende Totalität der durch die Vermittlung und Negativität der Natur hin ſich verdoppelnden, concrescirenden logiſchen Idee, welche ſomit ſubjectives Leben, Geiſt iſt, und dieſe Totalität iſt das ſchlechthin concrete Syſtem der Gedanken, Begriffe, Ideen. Dieſes Syſtem als concrete ideelle (aber damit zugleich im höchſten Sinne reelle) Welt iſt die Welt als Natur und Geiſt. Aber die Natur iſt die reine Idee nur als Andersſein, materialiſirtes Geſetz, ihr Aufgehobenſein zugleich und Erhaltenſein. Und der Geiſt iſt die exiſtirende fürſichſeiende Idee, die Idee, welche, aus ihrem Andersſein zurückkehrend in ſich ſelbſt, fürſichſeiendes, geiſtiges Centrum, ſich wiſſende und frei bethätigende Idee iſt. Der philoſophirende Geiſt iſt die Welt- und Selbſtſchöpfung im Geiſte. Da nun die Welt nur das Daſein, die Exiſtenz der Idealität in den Hauptformen der Natur und des Geiſtes iſt, und da dieſe alſo, wenn ſchon als Andersſein und Fürſichſein der Idee, doch nur die anders- und fürſichſeiende Idee ſind: ſo iſt die Idee an und für ſich ſelbſt die ewige allgemeine Grundlage, das reine abſtracte ideelle Weſen von Natur und Geiſt, welche letztere daher nur aus jener zu begreifen ſind. Das Erſte daher, was der philoſophirende Geiſt ſich objectiv macht und begreift, iſt ſeine eigne, wie auch der Natur und des Geiſtes über-

haupt, reine unſichtbare Grundlage, die an und für ſich ſeiende Idee, der Logos, die in ſich entwickelte Allgemeinheit, das erſte Grundglied des Totalſchluſſes, der immanente abſtracte Lebensgeiſt des Allebens. Dieſes iſt das unverhüllte nur in ſich ſelbſt unterſchiedene Reich der reinen Idealität, ſind die Achſen und Angeln der Welt der Natur und des Geiſtes, und jede Form und Stufe der Natur wie des Geiſtes iſt nur das Daſein der reinen Idealität in irgend einer nähern concreten Beſtimmtheit, alſo nur zu faſſen, zu begreifen von jener aus. Daher gelten denn die logiſchen Beſtimmungen ebenſoſehr von der Natur als dem Geiſte; nur die abſolute Idee iſt der abſtracte Geiſt ſelbſt. Daher muß man ſich z. B. nicht durch die Beſtimmungen von Mechanismus und Chemismus in dem objectiven Begriffe irre machen laſſen; denn dies ſind hier aus der Natur zwar entlehnte aber allgemein gemachte Beſtimmungen, wie man ja auch von einem mechaniſchen Gedächtniſſe, mechaniſchen Auswendiglernen, Staatsmechanismus, Wahlverwandtſchaft der Seelen u. ſ. f. redet. In der wahren ſpeculativen Philoſophie iſt jedes Wort nur ein Zeichen für einen beſtimmten Gedanken, eine beſtimmte Idee, und kann daher nur aus der immanenten Entwickelung des Denkens verſtanden werden als das was es iſt. Der Philoſoph muß ſich dann in der Sprache nach den möglichſt entſprechenden Ausdrücken umſehen, und könnte man auch hier und da noch zweckmäßigere Ausdrücke an die Stelle der von Hegel gebrauchten ſetzen, ſo würde dadurch doch die Idee an und für ſich nicht gefördert, wenn ſchon vielleicht manchem Mißverſtändniſſe vorgebeugt werden. Als das gedachte Reich nun, als die Logik, iſt daſſelbe ein vom abſoluten Geiſte in ihm ſelbſt abgeſchiedenes und geſetztes.

Iſt alſo auch der Logos das allgemeine Weſen der Welt, ſo iſt dieſes doch nicht ſo zu nehmen, als gehe die rein ideelle Entwickelung der Logik zeitlicherweiſe der Natur und dem Geiſte voraus. Der Logos iſt nur in und mit dieſen als deren allgemeine Idealität, und frei an und für ſich geſetzt als dieſe Grundlage iſt er nur im abſolut denkenden Geiſte, welcher die unendliche Abſtraction ſeines Weſens macht, und ſo ſeine an ſich ſeiende Vorausſetzung zugleich für ſich ſetzet, weshalb die Logik die reine Idee an und für ſich iſt. Auch ſind die Formen der logiſchen Idee keineswegs zu faſſen als bloße d. h. leere Formen. Denn ſie ſind ihr eigner Inhalt als die reine ſich in ſich unterſcheidende und vermittelnde Idealität. Allerdings aber ſind ſie Abſtractionen, Abſcheidungen des abſoluten Geiſtes ſo wie Weſens-Allgemeinheiten gegen die concreten Daſeinsformen von Natur und Geiſt, aber doch innerhalb ihrer eignen Sphäre als Syſtem concret in ſich. Ein wahrer Formalismus und eine auch in ſich ſelbſt abſtracte Abſtraction iſt hingegen die formelle, empiriſche und blos verſtändige Logik, ſo wie alle Verſtandesformen und Abſtractionen der empiriſchen Wiſſenſchaften als baſirt auf dieſe Logik.

2) Die Form und Methode hingegen der Philoſophie, und namentlich zunächſt in der ideellen Reinheit der logiſchen Idee iſt Geneſis, Vermittlung, abſoluter Schluß und Selbſterzeugung: das erſte abſtracte Poniren, welches unmittelbar als der Widerſpruch in ſich die Negativität und damit das Unterſcheiden und Gegenſetzen ſeiner (der unendliche Lebenstrieb, das ſchaffende Princip), und endlich das tiefere Vermitteln, der concrete Grund iſt als die ſich bewegende die immanenten Seiten in einander über-

ſetzende Einheit — im tiefſten Sinne die ideelle Thätigkeit der Doppelſetzung derſelben Totalität, die Idealität des Subject-Objects, die im Unterſcheiden ſich ſelbſt gleiche Idee, die ſich wiſſende Idee. Indem nun dieſe Bewegung fortwährend in eine durch die Vermittlung ſelbſt reſultirende Unmittelbarkeit übergeht, welche die erſte Unmittelbarkeit in concreterer Weiſe wiederholt, aber dieſe neue Form wieder die obwohl ſelbſt concretere Negativität in ſich iſt und mithin neuer Vermittlungsproceß, ſo gebiert ſich die Logik als ein Kreis von Kreiſen oder Vermittlungen aus (worin ſich auch wieder Totalſphären zu einander wie Satz, Gegenſatz und Vermittlung verhalten, z. B. Weſen, Erſcheinung, Würklichkeit; Sein, Daſein, Fürſichſein; ſubjectiver, objectiver, abſoluter Begriff) — bis endlich alle Negativität überwunden, der letzte Gegenſatz an ihm ſelbſt die abſolute Identität iſt, und eben damit das letzte Reſultat alle Negationen nur als immanente enthält, d. h. nur das abſolute Setzen aller Vermittlungen oder Kreiſe, ſomit der Grund iſt, in welchem ſich die Totalität beſchließt. Dies iſt die abſolute reine Idee, die reine ſich wiſſende Idee, die Idee, deren Andersſein die Idee nur ſelbſt iſt, die einfache Verdopplung der Idee; und alle frühern Formen des Seins, Weſens und Begriffes ſind nur die abſtracteren Grundlagen, welche von ſich abzuſcheiden und ſich vorauszuſetzen, zu projiciren, und aus ihnen in ſich zurückzukreiſen die Thätigkeit der abſoluten Idee iſt, welche aber ſelbſt wieder nur die geſetzte totale Grundlage (inſofern noch unwürklich, noch nicht exiſtirend) iſt, die ſich der abſolute Geiſt zur Vorausſetzung gibt, alſo ſelbſt Abſcheidung und Projection iſt. Die Logik iſt nun abſoluter Schluß in ſich, weil und inwiefern die abſolute Idee jedes ihrer drei

Grundglieder zur erſten und zweiten Prämiſſe und zum Reſultat macht. So macht ſie erſtens Sein und Weſen zu Prämiſſen (in der erſten unmittelbaren Entwickelungsweiſe) und reſultirt aus dieſer Vermittlung als Begriff. Zweitens macht ſie Weſen und Begriff zu Prämiſſen und entläßt das Sein als geſetztes Reſultat. Drittens macht ſie Begriff und Sein (als welche nun beide ſchon Reſultate ſind) zu Prämiſſen, und entläßt das Weſen als geſetztes Reſultat, als Scheinen des Begriffes im Sein. Sie ſelbſt aber, die abſolute Idee, bleibt immer das unendliche Centrum, welches ſich in alle Gegenſätze: des Begriffs und des Seins, des Begriffs und des Weſens, ſo wie in die inneren Gegenſätze jedes Theils entwickelt, und ſie alle in ſich beſchloſſen und vermittelt enthält. Indem nun in dieſem ganzen Proceſſe der Begriff innerhalb ſeiner allgemeinen Idealität beſchloſſen bleibt, und mithin von empiriſcher Einzelheit und Individualität als ſolcher keine Rede ſein kann, ſo gehet der Begriff ganz auf in ſeiner Objectivität, und die Objectivität im Begriffe, und der abſolute Geiſt vollbringt die volle Schöpfung an und für ſich. Freilich gibt es auch hier den Unterſchied des Allgemeinen und Einzelnen; ſo iſt z. B. das hier ſo eben Dargeſtellte ſelbſt nur das ganz Allgemeine, während jedes Glied wieder eine ſpecifiſche Entwickelung in ihm ſelbſt iſt, bis zu letzten Gliedern, welche unterſchiedslos die einfachen Elemente der Kreisbewegung ſind. So iſt ſelbſt die ausführlichere Entwickelung der Logik von Hegel noch nicht als abſolut ſpecificirt zu betrachten. Dies thut jedoch der Idee der Logik als einem in ſich ſelbſt völlig abgeſchloſſenen Ganzen keinen Eintrag, weil die ſpeciellſten Glieder derſelben doch immer, ihrem Weſen nach, Allgemeinheit des Begriffes an und für ſich ſind. Es gibt

deshalb auch in der Logik als der nur geſetzten reinen Idee keinen Unterſchied einer unmittelbaren und wiedergebornen Welt, wie dieſes, nach der unten folgenden Betrachtungen, in der Welt der Natur und des Geiſtes der Fall iſt. Sondern die logiſche Idee als Syſtem iſt nur, inwiefern ſie im abſoluten Geiſte ausgeboren und geſetzt wird, und Nichts in ihr iſt ein bloßes Entlaſſenſein in begriffsloſes Daſein. Bei Natur und Geiſt kann man ſagen: Hier iſt unmittelbare Natur und unmittelbarer Geiſt, hier im Geiſte geſetzte Natur und geſetzter Geiſt. Aber die Logik iſt nur als im abſoluten Geiſte Geſetztes (es ſei denn, daß man die Logik ſelbſt als Entwickelung im Geiſte betrachte; hier aber iſt ſie Idee an und für ſich ſelbſt). Doch davon weiter unten.

3) Gerade aber, weil die logiſchen Formen unter dem Exponenten der ideellen Allgemeinheit ſtehen, hat die abſolute Idee, welche in Beziehung auf die logiſchen Glieder ſelbſt mit keiner Negation behaftet iſt, weil ſie alle ſetzet, doch als ſelbſt geſetztes Totalglied, unmittelbares Totalmoment, die Totalnegation an ihr ſelbſt und iſt ſomit die Entäußerung ihrer, das Sichüberſetzen und Uebergehen in die Natur, welches aber als Uebergehen der abſoluten Idee im Syſteme der Wiſſenſchaft zugleich das Setzen ihrer ſelbſt als Natur, mithin das freie Sichentlaſſen zur Natur iſt. Die abſolute Idee iſt der Widerſpruch in ſich, das geſetzte abſolute Fürſichſein zu ſein, nicht die concrete Subjectivität des Selbſtſetzens und Selbſterzeugens, der Geiſt. Nun iſt aber Geiſt eben das abſolute Fürſichſein, die logiſche Idee aber als geſetzte der geſetzte Geiſt, d. h. die geſetzte für ſich ſeiende unendliche Idee. Somit iſt die abſolute Idee zwar der Geiſt, aber der Geiſt der als Geiſt, d. h. als ſich ſelbſt ſetzend nur geſetzt iſt, d. h. der Geiſt der nicht Geiſt

iſt — der tiefſte Widerſpruch, weshalb denn auch die abſo=lute logiſche Idee, ſo wie auf anderem Gebiete die Will=kühr und das Böſe des endlichen Geiſtes vom Verſtande am allerwenigſten zu faſſen iſt, weil dieſe Formen, in verſchie=dener Weiſe, der Widerſpruch ſelbſt im höchſten Sinne ſind (der willkührliche und böſe Geiſt die unfreie Freiheit, die abſolute logiſche Idee das geſetzte Selbſtſetzen). Jener Widerſpruch nun der abſoluten logiſchen Idee iſt nur der Widerſpruch der Möglichkeit und Würklichkeit, dies, daß der Geiſt nur der abſtracte, unwürkliche Geiſt iſt (wie der Geiſt der Neuplatoniker als immer noch, obſchon ab=ſoluter dreieiniger Geiſt an ihm ſelbſt, doch ein Jenſeits, eine unwahre Abſtraction). Dieſer Widerſpruch iſt ſomit unmittelbar die Auflöſungsbewegung ſeiner, das Verwürk=lichungsſtreben des abſoluten Geiſtes; und da dieſer als logiſcher nur der unmittelbare geſetzte Geiſt iſt, ſo iſt der Ge=genſatz, welchen die logiſche Idee erhält, auch nur das un=mittelbare Andersſein, das Sichüberſetzen und Uebergehen der reinen Idee in die Natur. So daß mithin die Natur, als Selbſtnegation der logiſchen Idee, d. h. des geſetzten abſtracten Geiſtes, das freie Sichaufheben der Idee zur Natur, das freie Sichentlaſſen der Idee iſt (nur in Be=ziehung auf den concreten abſoluten Geiſt, die Philo=ſophie, iſt Alles ein Geſetztwerden, und die Frage iſt nur, wie eine Form und Stufe geſetzt werde; das Sein iſt geſetzt als übergehend in das Daſein, das Weſen als in ſich ſcheinend, der Begriff als ſich entwickelnd, die abſo=lute logiſche Idee endlich iſt geſetzt als ſetzendes Sichauf=heben zur Natur, d. h. als freies Sichentlaſſen zu ihr, als ein ebenſo freier wie unfreier Uebergang, oder als ein Uebergang zur Unfreiheit aus der abſtracten Freiheit —

nur der concrete Geiſt bleibt in allem Andersſein ſchlechthin in ſich reflectirt, abſolut frei, er ſetzt aber den abſtracten Geiſt als ſich überſetzend in die Natur — m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 244 u. 247). Inſofern alſo überhaupt die abſolute logiſche Idee ſelbſt ein Geſetztes iſt, ſo iſt der Uebergang der Logik in die Natur=Philoſophie vielmehr die Thätigkeit des abſoluten Geiſtes, die erſte Abſtraction der Innerlichkeit als der allgemeinen Grundlage aufzuheben zu ihrem Gegentheil, der Aeuſſerlichkeit, aber in ihr den Begriff als die innere Seele und das organiſirende Princip zur Macht der äußeren Geſtaltung zu machen, alſo den Begriff, die Logik, zugleich darin zu erhalten (wie eben bei den Neuplatonikern der Nous zur Weltſeele umſchlägt, aber die Ideen durch die Weltſeele hin das die Materie zu Geſtalt und Leib organiſirende Princip bleiben). Aber von der philoſophiſchen Natur, d. h. von der im Begriffe geſetzten Natur, iſt zu unterſcheiden die nur unmittelbar daſeiende Natur. Dieſe letztere iſt die abſtracte Idealität, wie ſie unmittelbares Sichaufheben zur Natur und Anderswerden ihrer iſt; erſtere hingegen iſt die im Geiſte geſetzte Idee, wie ſie ſich als ihr Andersſein ſetzet — die nicht aus dem Begriffe und Geiſte entlaſſene Natur, die ideale, wiedergeborne Natur (m. ſ. oben Geneſis und Eintheilung Nr. 2). Was ſich hieraus ergibt, iſt näher zu betrachten.

Zweiter Abſchnitt.

Die Philoſophie als Naturphiloſophie.

1) Die Natur ſtehet in einem ganz andern Verhältniſſe zum philoſophirenden Geiſte als die logiſche Idee. Dieſe an und für ſich betrachtend und entwickelnd bleibt das unendliche Denken in ſeinem eignen reinen Elemente (denn die Anwendung und Nachweiſung der logiſchen Kategorieen in den Sphären der Natur und des Geiſtes zeigt nur, daß die logiſche Idee der Alles durchziehende und bewegende allgemeine Lebensgeiſt iſt, welcher aber in jeder Sphäre der Würklichkeit nicht als ſolche Abſtraction, ſondern als concret und eigenthümlich beſtimmt da iſt, z. B. das Werden als Bewegung, das Scheinen als Licht, als Phänomenologie des Bewußtſeins, das Leben als Thier, die abſolute Idee als abſoluter Geiſt). Der Gedanke denkt daher in der Logik ſich ſelbſt nur als Gedanke, als Gedanke an und für ſich. Die Natur hingegen betrachtend und entwickelnd geht das Denken heraus aus ſeiner reinen Idealität und über in die Entäußerung, das Andersſein oder die Negation ſeiner, ſo jedoch, daß der abſolute Geiſt auch in der Naturphiloſophie zugleich durchaus bei ſich ſelbſt bleibe, die Natur als geſetztes Andersſein, als Schöpfung ſeiner von ſich abſcheide, ſich objectiv mache und in ſich halte.

2) Es ergibt ſich nun hier ſogleich der weſentliche Unterſchied der empiriſchen Naturanſchauung und Naturwiſſenſchaft von der Naturphiloſophie, indem der Geiſt bei dieſen unterſchiedenen Formen auf verſchiedenen Stufen ſeiner Entwickelung und Auffaſſung der Natur ſtehet — auf den Stufen der Sinnlichkeit, der Ver-

ſtandesreflexion und der Vernunftentwickelung. Das Erſte begründet die unmittelbare Erfahrung, das Zweite die einſeitige Theorie, das Dritte die Idee der Natur.

a) Als unmittelbar die Natur anſchauend iſt er ſelbſt, der Geiſt, obſchon einerſeits in ſich reflectirt und Bewußtſein, doch andererſeits Entäußerung, Sichüberſetzen in die zeitlich-räumliche Äuſſerlichkeit, und ſein ideelles Bilden der Naturformen, d. h. ſeine Thätigkeit der Verwandlung der realen Äuſſerlichkeit in ideale, in Bild und Vorſtellung, (wie Ariſtoteles ſagt: „der Geiſt faßt nicht die Maſſen der Dinge, ſondern ihre Formen, εἴδη, in ſich herein"; d. h. er iſt die Thätigkeit, das unmittelbare Daſein zugleich aufzuheben in ein entſprechendes Daſein, welches als nicht blos entlaſſen, ſondern als entlaſſen zugleich und unmittelbar in die Idealität zurückgenommen, wenn ſchon in dieſer erſten Rücknahme noch lange nicht wahrhaft aſſimilirt und begriffen erſcheint) — dieſe Thätigkeit alſo iſt nur Nachbilden der Natur, unmittelbares ideelles Setzen, und die zeitlich erſte des Geiſtes (worauf der Empirismus, die Erfahrungs-Philoſophie mit ihrer tabula rasa, das Ausgehen von Empfindung und Sinnlichkeit u. ſ. w. ihre Berechtigung ſtützen; wie denn der ganze Materialismus und Senſualismus den Geiſt nur als in ſich reflectirende Natur, den Willen als reflectirten Trieb faſſen, ohne einzuſehen, daß dieſes der unaufgelöſte Widerſpruch und daß der Geiſt zugleich die ſich ſelbſt erzeugende Negativität gegen die Natur iſt). Dieſes ſinnliche Aufnehmen folgt ſo ganz den vielen bunt durcheinander laufenden Formen der Natur. Hier ſehe ich einen Stein, dort eine Pflanze, dort ein Thier, einen Stern, einen Fluß, höre dieſen und jenen Geſang der Vögel, fühle Glattes, Rauhes, Spitzes u. ſ. f. und immer und

überall ſehe, höre und fühle ich individuelle empiriſch einzelne Formen, deren an ſich ſeiende Allgemeinheit nur noch der reale Hintergrund iſt, aber in der Sprache ſchon ſeine Manifeſtation hat (jeder Baum iſt ein dieſer, jener Baum u. ſ. w.). Es iſt hier alſo kein immanent nothwendiges Geſetz, warum ich jetzt dieſes, jetzt jenes ſchaue, dieſes in dieſer, jenes in jener Größe, Farbe, Stellung u. ſ. w., wie dieſes im Skepticismus der Alten (des Pyrrhon, Aeneſidemos, Sextus Empiricus) vollſtändig entwickelt iſt. Indem jedoch der Geiſt zugleich Verinnerlichen der äuſſeren Geſtalten iſt, und hiermit ſogleich zunächſt nur unmittelbares Generaliſiren durch die Negativität der Abſtraction und Subſumiren durch Beſtimmen des Allgemeinen oder Negation des Abſtracten mit Belaſſen deſſelben als allgemeiner Grundlage: ſo gewinnt der Geiſt ein Reich der unmittelbaren Vorſtellungen als eine Ordnung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, welches Reichs äußere Manifeſtation die Sprache iſt (m. vergl. Hegel, Encyklopädie §. 459). Hier ſind alle empiriſchen Individualitäten der Natur (auch des Geiſtes) ſchon aufgehoben in allgemeine Formen, und in dieſen als in ihrem ſubſtanziellen Boden ruhend, vortretend und untergehend, wie ja die Natur ſelbſt ſich dem Betrachter als Wechſel der Individuen mit Beharren der ſubſtanziellen Formen, als ein Erzeugen und Aufheben der Individualitäten darſtellt, ſo daß ſich alſo die Gattungen und Arten erhalten, in ihnen aber die Individuen, die erſcheinenden Einzelnen und concreten Würklichkeiten, entſtehen und vergehen. Was ſo das Reich der Vorſtellungen an ſich in der ideellen Ruhe iſt, das iſt die Natur ſelbſt, nehmlich ein Reich von ſubſtanziellen immanenten aber ſo in ihrer Allgemeinheit nicht

erſcheinenden (denn Erſcheinen iſt Sichaufheben des Weſens zur Vereinzelung der Würklichkeit) Formen, welche ſich aber durch ihren eignen Trieb, ihre innere Negativität, zu Individuen beſondern und ſo erſcheinen, aber, inwiefern das Weſen ſich als die negative Macht über die Erſcheinung darſtellen muß, auch wieder in der Subſtanz untergehen. Und dieſes iſt in der Natur weſentlich ein zeitlich-räumlicher Proceß, das Andersſein der Idee, welche aber mit allen ihren Formen (z. B. ſogleich den eben bemerkten von Weſen und Erſcheinung, Subſtanz und Accidenz) der allgemeine Geiſt der concreten Naturbeſtimmtheiten, die immanente ideelle Allgemeinheit derſelben bleibt.

b) Indem nun aber der Geiſt in dieſem ſeinem gewonnenen Stoffe von Innen her reflectirend wird, und durch die urſprünglichen logiſchen Kategorieen (welche die ideellen Formen der Logik und die innere Subſtanzialität der Natur wie des Geiſtes ſind, von Kant zuerſt hingeſtellt als das Netz, wodurch der Geiſt die Natur faßt, zum Fürſichſein bringt), welche Kategorieen ihm aber nur noch in der Weiſe des Verſtandes zum Bewußtſein kommen, und auch bei dem ſinnlichen Vernehmen ſchon die nur noch ſubſtanzielle Grundlage ſind — indem alſo der Geiſt durch dieſe Kategorieen der Reflexion den Vorſtellungsſtoff in ein Syſtem gedankendurchdrungener Empirie verwandelt: ſo entſteht hierdurch die empiriſche Wiſſenſchaft der Natur, eine Verwandlung der angeſchauten und unmittelbar vorgeſtellten Naturdinge in ein Reich von Definitionen, Diviſionen, Begriffe, Urtheile und Schlüſſe des Verſtandes, und in ſeine Reflexionsformen von Weſen und Erſcheinung, Urſache und Würkung, Innerem und Äußerem, Form und Stoff,

Ding und Eigenſchaft, Kraft und Materie u. ſ. f. So daß, während der Geiſt als ſinnlich anſchauender in der Unmittelbarkeit des Seins kreiſet, er nun im Gebiete des Weſens und ſeiner Formen ſo wie des endlichen Begriffes ſteht (m. vergl. in ähnlicher Beziehung die alte Philoſophie von Thales bis Sokrates und dann von dieſem bis Philo — unten im erſten Abſchnitte des zweiten Theils). Es fehlet aber, indem dieſe Wiſſenſchaft nur Reflexion der Empirie iſt, durchaus die immanente Geneſis und Nothwendigkeit, an deren Stelle Analogie, Induction und Reflexion über die Natur tritt. Die innere Nothwendigkeit, daß Sonnenſyſteme, Steine, Pflanzen, Thiere u. ſ. f. ſein müſſen, iſt nicht vorhanden, ſondern höchſtens die äuſſere Geneſis, daß unter dieſen Bedingungen das und jenes ſich erzeugen muß, wo denn das **post hoc ergo propter hoc** u. dgl. auch ihre Rollen ſpielen. Allerdings jedoch zeigt ſich ein näherer Uebergang zur Philoſophie, zur Vernunft oder Idee, in der genialen empiriſchen Reflexion (wie z. B. bei Göthe), welche ein geniales empiriſch-reflectirendes Betrachten und damit die unmittelbare, mehr künſtleriſche und poetiſche, Idee iſt. Das Höhere und Wahre ſolcher Anſchauung kommt derſelben zu aus der immanent würkenden Idee, welche ſich aber hier noch nicht frei begreift. Aber die äuſſere Geneſis läßt ſchon innere Nothwendigkeit ahnen, und die Widerſprüche im Syſteme der Reflexion, ſo wie das, daß der Geiſt in der empiriſchen Wiſſenſchaft ſich noch als unfrei erkennen muß, weil er nicht das Setzen der Natur iſt, treibt nun fort zur Philoſophie der Natur.

c) Die Naturphiloſophie nehmlich iſt Schaffen der Natur in und aus der Idee, iſt das Gedanken- und

Begriffsſyſtem der Natur, oder die Natur als Syſtem des Gedankens und Begriffes, ſo aber zugleich die aufgehobene nur äußere und vielmehr die in der Idealität des Geiſtes ſo gehaltene Natur, daß ſich ihre Momente nicht zu nur äußerem realem Daſein verunmittelbaren und als ſolches für ſich fixiren können (ſolche Geſtaltung iſt vielmehr die unmittelbare und mithin unmittelbar angeſchaute Natur, obſchon auch dieſe angeſchaute Natur ſchon die einfache, erſte Ueberſetzung der Realität in Idealität, ſchon das Durchbohren der Maſſe und Verwandeln derſelben in Formen, reine Lichtgeſtalten iſt, aber noch nicht freies Setzen, Schaffen der Natur, alſo nicht die abſolute Durchbohrung, der Begriff derſelben). Nun iſt aber der Begriff als Natur in ſeiner Entäußerung, und mithin ſcheint es unmöglich, daß die Natur in den reinen Begriff verwandelt werde; denn das würde ja heißen, die Natur überhaupt nur aufheben, d. h. wir würden wieder nur den abſtracten Geiſt der Natur, alſo die logiſche Idee an ſich und folglich nicht die Natur, ſondern nur die logiſche Idee, welche ebenſo auch der abſtracte Geiſt des Geiſtes iſt, faſſen, die Natur folglich als ſolche würde ſich vor dem Feuer des Begriffes nur auflöſen; oder man würde umgekehrt die Meinung faſſen können, die Natur müſſe in die logiſche Idee hereingezogen, etwa in dem objectiven Begriffe, dem Mechanismus, Chemismus und der Teleologie ausgeführt werden (wie denn Weiße in der Metaphyſik Raum, Zeit und Bewegung, Schwere, Cohäſion u. ſ. f. abgehandelt hat — was freilich ein faſt plump zu nennendes Verkennen des Totalſchluſſes der Philoſophie iſt, worauf man aber, nach dem Angegebenen, doch leicht verfallen kann). In der Logik nehmlich iſt, wie wir ſahen, der abſolute Geiſt

in ſeinem eignen abſtracten Gedanken-Elemente, alſo nur die ſich ſelbſt im Setzen begreifende reine Idee, abſolute Identität von Gedanke und Gedachtem, der nur ſich als Gedanke denkende Gedanke. Aber die Natur iſt Sichaufheben der Idee zu entäußertem Daſein; wie nun ſoll ſie begriffen werden als Gedanken- und Begriffsſyſtem? Allein dieſe ſcheinbare Schwierigkeit hebt ſich auf im Begriffe des anſchauenden abſoluten Geiſtes, alſo des abſoluten Geiſtes, der ſich in ſeinem Andersſein erhält, wie denn die Neuplatoniker die Materie und ihre Entwickelung als Stillſtand d. h. Satzung des anſchauenden Nous faſſen. Das begreifende Anſchauen nehmlich iſt zwar ſelbſt Entäußerung des reinen logiſchen Geiſtes, aber Entäußerung, welche unmittelbar in die Idee zurückgenommen iſt, alſo nicht zum nur äuſſeren Daſein fortſchreitet. Im anſchauenden abſoluten Geiſte iſt alſo das Doppelte enthalten: einmal die Entäußerung alſo die Identität mit der Natur, ſodann aber die nicht nur entlaſſene Entäußerung (welche die unmittelbare, nicht die begriffene Natur iſt), ſondern ſie als unmittelbar in den Geiſt reflectirt, wodurch der Geiſt deren Macht bleibt, d. h. begreift, denn der Begriff iſt des Geiſtes Macht. Dieſes iſt mithin ſo aufzufaſſen, daß die abſolute Idee, welche der philoſophirende Geiſt als ſein Weſen ſetzet, ſich von Innen her aufthut, herausſchließet zur anſchauenden Idee, welches Erſchließen und Entſchließen aber wieder nur ein Geſetztwerden des Sichherausſetzens der abſoluten Idee zur anſchauenden vom abſoluten Geiſte iſt, welcher daher in dieſer anſchauenden Idee ebenſoſehr bei ſich bleibt.

α) Dieſes Produciren der anſchauenden Idee iſt alſo ein Schaffen der Natur, und in und mit ihm nothwen-

dige dialektiſche Geneſis derſelben. Die Natur entſpringt aus der ſich im Elemente des *Andersſeins* entwickelnden Idee mit derſelben Nothwendigkeit, womit die logiſchen Gedankenbeſtimmungen ſich auseinander entwickeln; Form hebt ſich von Innen her auf zu anderer Form, Stufe zu anderer Stufe. *Begriffen* wird die Natur, weil ſie Schöpfung des Geiſtes iſt, und die erkennende Idee in dem, was ſie von ſich abſcheidet und ſich objectiv ſetzet, der Natur, bei ſich bleibt, weil ſie in dem Sicherſchließen ihrer zugleich die ideelle durchdringende Einheit bleibt, alſo die Natur in ihrem Werden, in ihrer *Geneſis* aus der ſich ſelbſt aufgehenden Idee faſſet, mithin nicht aus ſich herausgeworfen wird, ſondern die *affirmative Continuität* des Begriffes in ſein geſetztes Andersſein, die Anſchauung, iſt, ſo wie der Geiſt, das Denken im Willen bei ſich bleibt, weil der Gedanke in dies ſein Andersſein, ſeine Negation zugleich ſich *poſitiv* und *ponirend* continuirt, alſo die Negation zwar geſetzt, aber eben deshalb nicht nur entlaſſen, ſondern unmittelbar zurückgenommen iſt in die poſitive Einheit. Das iſt alſo kein *Vernichten* derſelben, denn ſo wäre die Natur nicht geſetzt und begriffen, auch kein fixer *Gegenſatz* derſelben zur Idee und zum Geiſte, denn dann wäre ſie ebenſowenig geſetzt und begriffen: ſondern man könnte das Verhältniß vergleichen und der Vorſtellung näher bringen in dem *Bilde* des animaliſchen Organismus, welcher durch ſeine Aſſimilation die unmittelbareren niedern Naturformen zwar nicht vernichtet (die chemiſchen Elemente), aber auch nicht für ſich beſtehen läßt, ſondern, indem er die kunſtvollen Geſtaltungen des Gehirns, Auges, Ohrs u. ſ. f. aus ihnen bildet, die Idealität iſt, welche ihr Andersſein bewältigt, durch-

dringt und, ohne Vernichtung, zur Einheit verklärter Gebilde, idealiſirter, empfindender Organe aufhebt, mithin darin affirmativ continuirt iſt. Nur daß dieſes eben blos Bild iſt, und der abſolute Geiſt die ganze Natur in ſelbſt nicht mehr natürliche Idealität, ſondern in Geiſt, in Gedanken- und Begriffsſyſtem emporhebt.

Hierbei und, wie es ſcheint, hiergegen erhebt ſich aber nun das Bewußtſein, daß dieſe ganze geſetzte Naturwelt nur die ideale und verklärte, d. h. nur die immanente Natur des abſoluten Geiſtes ſei, daß hingegen dieſer Geiſt auch nicht ein Sandkorn (es iſt aber gleichgültig, ob man ſage ein Sandkorn oder ein Sonnenſyſtem) als äußeres unmittelbares Daſein entſtehen laſſen, mithin im eigentlichen Sinne gar nichts ſchaffen könne. Denn der Gedanke und Begriff einer Naturform ſei doch nicht das Projiciren derſelben in das reale empfindbare Daſein; und der Geiſt könne tauſendmal einen Stein, Pflanze u. ſ. w. denken, ohne daß ein ſolcher und eine ſolche würkliches Daſein gewonnen. Daher ſei dieſer philoſophirende Geiſt doch nur menſchlicher und nachbildender oder höchſtens innerlich und ideell conſtruirender, nicht aber göttlicher und wahrhaft ſchaffender, inſofern alſo doch immer ſchwach und ohnmächtig. So könne alſo dieſer Geiſt, wenn etwa der Menſch, der in ihm lebt, von einer Kugel oder Lawine bedroht wird, durch all ſein Denken keine Macht über dieſe Dinge, d. h. keine wahre zugleich äuſſere Macht ſein, ſondern er werde von ihnen durchbohrt und begraben ohne Macht und Kraft dagegen. Dieſes ſei von dieſer Seite her des menſchlichen Philoſophirens Nichtigkeit, und die Meinung, daß dieſes Denken im abſoluten Geiſte ſtehe, Denken des abſoluten

Geiſtes ſei, ſei bloßer wahnſinniger Wahn. Der Menſch habe vielmehr das Bedürfniß und den Glauben eines ganz anderen göttlichen oder abſoluten Geiſtes, welcher ſich etwa in Jeſus Chriſtus offenbart habe, und welcher Berge verſetzen, Stein in Brod, Waſſer in Wein verwandeln, Todte auferwecken und dem Meer gebieten könne — und alles dies wahrhaft und würklich, nicht bloß in der Idee, im Geiſte, und doch durch den bloßen Gedanken und Willen, welcher hier, in Gott, ſelbſt die That und Macht ſei. Und geſetzt auch, daß das, was Jeſu Chriſto zugeſchrieben wird, nur immanentes Bilden des religiöſen Gemüths ſei (μῦθος — im weitern Sinne dieſes Worts: und daß es dieſes der Hauptſache nach, aber deswegen doch keineswegs abſtracte Idee ſei, ſondern zuſammengehe, und mit Nothwendigkeit zuſammengehe in eine concrete Perſönlichkeit, dieſes iſt nur die Idee des religiöſen Standpunctes ſelbſt); ja geſetzt, daß ſich das Wunder mit der wahren Anſicht von Gott (bei welcher ebenſoſehr Alles als Nichts zum Wunder wird) nicht vertrage, wie dieſes der conſequente Rationalismus im Gegenſatze gegen den Supranaturalismus behauptet: ſo ſpricht ſich darin doch wenigſtens das aus, daß der Menſch dem abſoluten Geiſte die ſchöpferiſche That überhaupt beilegen, und daß ihm wenigſtens die Organiſation der würklichen Natur (im Gegenſatze zu den beſondern Wundern in der Natur) als von dem göttlichen Geiſte geſchaffen erſcheinen muß. Für ihn, den religiöſen Geiſt, hat Gott alle realen Dinge der Natur und ihre ganze Verkettung aus ſeiner Idee herausgeſetzt. Obſchon ſich nun hier Schwierigkeiten erheben in Beziehung auf die Zufälligkeit und das Uebel der unmittelbar würklichen Natur, in Beziehung auf die Krank=

heiten, Erdbeben, Vulkane, Waſſersnoth, Mißgeburt und Mißwachs, überhaupt dieſes, daß die weſentliche Harmonie der Natur in der unmittelbaren Natur zugleich in Disharmonie und blinde äußere Nothwendigkeit ausgelaſſen iſt, welche Nothwendigkeit ſelbſt Zufälligkeit und der unaufgelöſte Gegenſatz mit dem hier als Alles affirmativ ſchaffend geſetzten Gott iſt, da es doch unangemeſſen erſcheinen muß, daß Gott der abſolute Geiſt der Wahrheit, Güte, Schönheit, Geſetzlichkeit eine trotz aller Schönheit und Harmonie doch zugleich auch ſo unſchöne und unharmoniſche Natur ſetzen ſollte, wie denn ſchon das Erdbeben zu Liſſabon (1755) einen auch durch alle damaligen Theodiceen unvertilgbaren Eindruck auf das Kind Göthe (und hier dürften Kinder und Narren die Wahrheit ſagen) machte, und wie der Verfaſſer ſelbſt durch mancherlei Erſcheinungen der Natur- und Menſchenwelt von ſeiner frühern Annahme eines unmittelbar vollendeten und Alles in Allem unmittelbar würkenden Gottes heftig zurückgeſchreckt, und gerade hierdurch zuerſt zu der Philoſophie Hegel's mit abſoluter Nothwendigkeit hingetrieben wurde; wobei denn ein weiteres Vermitteln und Zwiſchenſchieben ſo wenig als bei Erklärung des Sündenfalls etwas hilft, weil man doch immer auf ein Erſtes, unmittelbar durch Gott Geſetztes, zurückkommen muß, und wobei die Phantaſieen einer durch den Menſchen verderbten Natur (inwiefern ſich nicht das Verderben auf den Leib des Menſchen, Verſtümmelungen der Thiere u. ſ. w. bezieht) gar keiner Berückſichtigung werth ſind: — trotz dieſer Schwierigkeiten hilft ſich hier doch der nur gläubige und nur endliches Wiſſen behauptende Geiſt, alſo der einſeitige Supranaturalismus und der einſeitige Rationalismus, mit dem

allgemeinen Bekenntniſſe des Nichtwiſſens, mit willkührlichen Phantaſieen, mit erbaulichen Betrachtungen über das Gute, welches ſo oft aus dem Böſen hervorgehe, und auch der Skeptiker hilft ſich mit dem allgemeinen Nichtwiſſen, welches hier jedoch bis zum Nichtwiſſen des Seins Gottes, gegen welches gerade jene Wahrnehmungen als Inſtanzen angeführt werden, fortgeht; und nur der ſich ſelbſt vertrauende, der wahrhaft philoſophirende Geiſt ſucht durch vielfache Anſtrengungen die wahre Verſöhnung ſeiner mit aller Würklichkeit zu erreichen, und erträgt in wahrer Freiheit und Selbſtentſagung (in Beziehung auf den endlichen Geiſt, den Menſchen) das Zuſammenſinken aller Stufen ſeiner eignen Phänomenologie vor der Wahrheit, während andere Geiſter, auch wenn ſie noch ſo fanatiſch ſich Gottes u. ſ. w. annehmen, doch noch die Schlange in ihrem Buſen hegen, die Unfreiheit und die Intereſſen der Selbſtſucht.

Gegen alle jene Meinungen iſt daher nun der Begriff der Sache geltend zu machen, wonach die Philoſophie das Schaffen aller Würklichkeit im göttlichen Geiſte und in der Wahrheit und für den Geiſt, und wonach Gott als abſoluter Geiſt nur das Himmelreich und die verklärte Welt, und als ſolche Aufhebung auch des unmittelbaren Daſeins der Natur iſt, welche als unmittelbare und vorausgeſetzte vielmehr zugleich im Widerſpruche und der Negation gegen Gott ſteht, welcher Widerſpruch jedoch ſich in Gott ſelbſt auflöſen muß, welche Auflöſung aber nicht etwa ein Handthieren und Verbeſſern Gottes in der äußeren unmittelbaren Natur (dem ſich negativen Gott oder dem entäußerten unmittelbaren Gott — doch werden wir weiter unten ſehen, wie Gott der Geiſt

wenigſtens durch die Vermittlung der Menſchen auch durch äußere That in die unmittelbare Natur einwürkt), ſondern wahrhaft der ſich aus ſeiner Unmittelbarkeit und Negativität der Natur heraus als abſoluter Geiſt erzeugende Gott, und das Schaffen der verklärten Natur im Geiſte iſt, in welcher geiſtdurchdrungenen Natur die Zufälligkeit und das Uebel, die ganze nur entäußerte Oberfläche der erſten Natur in das ewige ſubſtanzielle und ideelle Weſen, die reine begriffsmäßige, durchweg harmoniſche, Natur aufgehoben iſt, aber zugleich mit bewußter Negativität gegen jene Unmittelbarkeit. Und derjenige, welcher weiß, daß der Geiſt das unendlich Höhere, und daß ſeine freien Thaten des Denkens die Wahrheit gegen die Unfreiheit der Natur ſind, wird an die Stelle eines natürlichen Thuns Gottes in der Natur (welches nur das Thun des unmittelbaren, damit nicht wahrhaften, Gottes iſt), oder eines widernatürlichen Thuns in der Natur (welches eine begriffsloſe Phantaſie und unauflöslicher Widerſpruch iſt), vielmehr die im Geiſte wiedergeborne und auch durch die menſchliche Vermittlung ſich der äußern bemächtigende Natur ſetzen.

β) Wir ſind hiermit an die Unterſcheidung der unmittelbar exiſtirenden und der ideell oder im Begriffe exiſtirenden Natur gekommen, und werden dann weiterhin auch die nicht nur weſentliche innere Identität beider, ſondern auch die Vermittlung derſelben durch empiriſche Anſchauung und äußere That erkennen.

αα) Die Idee nehmlich in ihrer Unmittelbarkeit genommen, und noch nicht als das reine Dirimiren und Entwickeln des abſoluten Geiſtes, alſo noch nicht als geſetzte Idee oder logiſches Syſtem, iſt nur in dieſer reinen

Abſtraction die beſtimmungs- und unterſchiedsloſe Idealität d. h. nur das reine ideelle Sein, das Unſagbare und Begriffsloſe, das unerkennbare Sein, Ueberweſen und Uebergute, das unbegreifliche Eine der Neuplatoniker (es iſt nehmlich nur die reine Abſtraction, noch nicht Identität Unterſchiedener, alſo noch nicht Begriff — aber es hat deshalb keine Wahrheit, iſt nur Moment und in ihm ſelbſt die ewige Negativität ſeiner, iſt nur als Sichbewegen, wie ſich ſogleich zeigen wird). Dieſes iſt alſo Gott in ſeiner Abſtraction und nur als Anfang, nicht Geiſt, wie wenn man von ihm ſagt, er ſei das unendliche Sein, das abſolute Weſen, das Unbegreifliche, das Eine, Parabrahm u. ſ. w. So iſt er nur als Vater beſtimmt (welches freilich ſich ſogleich als den Widerſpruch ſelbſt offenbart; denn Vater iſt nicht ohne Sohn), d. h. nicht wie der Vater Totalmoment im heiligen Geiſte, oder der heilige Geiſt die Thätigkeit iſt, ſich im Vater die ewige Grundlage ſeiner voraus zu ſetzen, und als reine Beziehung in dieſer Grundlage auf ſich ſelbſt der heilige Geiſt als Vater oder unter dem Exponenten des Vaters, alſo als Vater der heilige Geiſt ſelbſt zu ſein in der Weiſe der nur immanenten abſtracten Vermittlung (wie denn nach dem Neuplatoniker Proklos der νοῦς er ſelbſt iſt zunächſt nur οὐσιωδῶς, und weiterhin erſt ζωτικῶς und νοερῶς). Denn ſo iſt er das Thun des abſoluten Geiſtes, ſich ſein entwikkeltes Weſen vorauszuſetzen und ſich dadurch zu vermitteln, um der abſolute Geiſt, die unendliche Vermittlung in ſich zu ſein; denn der Geiſt iſt nicht ein Anderes als dieſes Thun ſelbſt, nur das Inſichkreiſen. Sondern jene abſtracte Idealität iſt der nur unmittelbare Vater, nicht ſich denkendes Denken, nicht Geiſt (wie eben die Neu-

platoniker das Eine als das Bewußtloſe, Unterſchiedsloſe, Hyperagathon und Hyperkallos, d. h. in der That die reine Abſtraction, bezeichnen). So als reine Unmittelbarkeit iſt er jedoch Idealität an ſich, ſomit Vermittlungsthätigkeit, d. h. zunächſt das ideelle Sein, welches unmittelbar die Negation alſo die Aufhebung ſeiner iſt, weil es der Widerſpruch in ſich iſt, nur an ſich das abſolute Fürſichſein oder die Idealität zu ſein, nur *δυνάμει νοῦς* nicht *ἐνεργείᾳ*, weil ſein Sein mithin unmittelbar ſein Nichtſein iſt — das Princip alles Triebs, Lebens, aller Selbſtverwürklichungsthätigkeit. Dieſer Widerſpruch ſchlägt alſo unmittelbar und ewig zum Proceſſe der Idealität aus, und dieſer iſt zunächſt die erſte Negation ihrer als erſter Unmittelbarkeit und ſo Sichaufheben zum Andersſein als dem Gliede der Vermittlung. So als Herausgehen aus ihrer erſten in die zweite Unmittelbarkeit iſt ſie Entäußerung jener alſo ihrer ſelbſt, mithin im Gegenſatze gegen jene, worin ſie als das reine ideelle innerliche Sein iſt, das reine äuſſerliche Sein, und dieſes reine äuſſerliche Sein iſt der Raum, das reine unmittelbare Außerſichſein, Außereinanderſein, unterſchiedslos weil ganz abſtract. Indem es aber erſtens die Idealität iſt, welche Negation ihrer iſt nur um Idealität d. h. für ſich zu ſein, alſo ihren abſoluten Widerſpruch aufzuheben, und indem zweitens dieſe Idealität ſich nur unmittelbar aus einer Abſtraction in die entgegengeſetzte aufgehoben hat (ſo daß der Raum nicht als ihr Geſetztes, ſondern als ſie ſelbſt in ihrer Negation erſcheint; denn als Geſetztes wäre er nur, inwiefern der Standpunct des abſoluten Geiſtes ſchon vorausgeſetzt wäre): ſo iſt die Idealität als Raum der Widerſpruch, an ſich der abſolute Geiſt, in der

Würklichkeit aber nur der Raum zu ſein. Dieſer Widerſpruch iſt ſogleich wieder als Proceß des Raums ſich aufzuheben, die Negation ſeiner ſelbſt als der erſten Negation zu ſein, aber die Negation, welche die Aeußerlichkeit zur Vorausſetzung hat, und ſo zunächſt nur als die Einheit der Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, als die ebenſo vorhandene als unmittelbar in die Idealität zurückgenommene Aeußerlichkeit d. h. als die ſich proceſſirende Zeit ſich darſtellen kann. Denn ſonſt würde das Auſſerſichſein überhaupt nur wieder vernichtet, und alſo wäre keine Vermittlung und durch das Thun vielmehr Nichts gethan; es wäre das abſtracte ideelle Sein zurückgekehrt. (Schon oben wurde bemerkt, wie Weiße Raum und Zeit durch völliges Verkennen des Weſens der ſpeculativen Logik in dieſe hereinnimmt. Die Philoſophie überhaupt iſt Begreifen aller Würklichkeit. Dieſe Würklichkeit iſt erſtens die abſtracte des reinen Begriffes, wo der Gegenſtand der Begriff an und für ſich iſt. Sodann iſt ſie der anſchauende Begriff und dieſer nun Gegenſtand des Begreifens, welches deshalb ſelbſt das anſchauende Begreifen iſt. Hier ſind nun Raum und Zeit die erſten abſtracten Formen). Und ſo ſchreitet nun die Entwickelung weiter als Natur fort (wie man in der Encyklopädie von Hegel nachſehen kann), indem immer weiteres Zurückſtreben der Idealität zu ſich ſelbſt als vermittelter Poſitivität, alſo zum Fürſichſein, ſich im Proceſſe entwickelt. Im Menſchen endlich wird die Negation — Negation der räumlich-zeitlichen Entäußerung überhaupt, und die Idealität dieſes, obſchon vermittelt durch die Natur und ſie weſentlich vorausſetzend doch dieſelbe zugleich von ſich oder ſich von ihr als dem Andersſein abzuſcheiden, nicht mehr blos die im Räumlich-

Zeitlichen befangene Seele zu ſein, ſondern durch die Vermittlung in ſich zurückzukreiſen, *ſich ſelbſt* als Object zu *faſſen*, nicht mehr blos in der Aeuſſerlichkeit ihre Objectivität zu *haben*, alſo überhaupt zum Fürſichſein zu gelangen, d. h. als Geiſt zu ſein.

Dieſer ganze Proceß nun als *unmittelbarer*, nicht als geſetzt in dem abſoluten Geiſte, d. h. die Idee als *Natur*, nicht als Natur*philoſophie*, reſultirt nur aus dem *unmittelbaren* Gott, d. h. aus Gott wie er nur *an ſich*, nicht abſoluter Geiſt iſt, und die *Unendlichkeit* der Natur als deren concrete Innerlichkeit und allgemein bildende über Alles hinausgreifende Seele, deren Lebensgeiſt, die **natura naturans** des *Spinoza* und der **Deus implicitus** *Schellings*, oder der *νοῦς διακοσμῶν* und die *λόγοι σπερματικοὶ* der Stoiker, der *Pantheismus* als die bloße Immanenz Gottes, daher auch der *Hylozoismus* und *Gott-Natur* Göthe's — dieſe Unendlichkeit iſt nur der *unmittelbar* ſchaffende, d. h. nicht *wahrhaft* ſchaffende ſondern nur zur Natur *entwerdende* Gott, blos immanent als Vater, die ewige pantheiſtiſche Grundlage der Würklichkeit. Als ſolcher iſt Gott (m. vgl. auch *Hegel* Logik B. II. S. 210. 211) Natur- oder Weltſeele oder unmittelbarer Weltgeiſt, ſich in das Andersſein entlaſſend und aufhebend, ohne darin *in ſich reflectirt* zu bleiben, alſo ohne das entäußerte Daſein unmittelbar als aufgehoben, alſo nur als *ideale* Natur, Natur im Geiſte, zu ſetzen d. h. eben ohne abſoluter Geiſt zu ſein. Indem nun die Idealität als die *Seele* der Natur die *Macht* ihres Andersſeins, aber zugleich als die nur unmittelbare Macht vielmehr die Entäußerung und *Ohnmacht* iſt, ſo iſt die Natur der *unaufgelöſte Widerſpruch*

als die ebenſoſehr vernünftige als vernunftloſe Nothwendigkeit (m. ſ. Hegel, Encyklopädie §. 248. Anm. „Die Natur iſt an ſich, in der Idee, göttlich; aber wie ſie iſt, entſpricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; ſie iſt vielmehr der unaufgelöſte Widerſpruch.“). Denn Nothwendigkeit iſt ſie als ſelbſtloſes unmittelbares Werden und Scheinen, als geiſtlos und nur unmittelbare Begriffsbewegung. Vernünftige Nothwendigkeit iſt ſie als Werden und Scheinen des Begriffes, der Idee; vernunftloſe Nothwendigkeit als zugleich Entäußerung des Begriffes, der Idee. Jenes iſt innere Nothwendigkeit, dieſes äußere, und die äußere iſt die Zufälligkeit, das äußere Zuſammentreffen und Zuſammenkommen als ſolches. Die innere Nothwendigkeit der Natur iſt im Begriff zu faſſen, weil der Begriff hier die, obſchon als Andersſein und im Andern, ſich ſelbſt gleiche, die darin ſich getreue Seele iſt; die äußere Nothwendigkeit iſt im Begriffe nicht zu faſſen, weil der Begriff darin ſich untreu geworden und aufgehoben iſt, d. h. alſo: ſie iſt nur zu faſſen als Entäußerung, es iſt nur die Nothwendigkeit überhaupt zu begreifen, wonach die Natur zugleich begriffslos iſt; auch kann in concreten Fällen die beſtimmte Nothwendigkeit von der Reflexion des Verſtandes über die angeſchaute Individualität angegeben werden. Davon mehr unten.

ββ) Die Naturphiloſophie hingegen, alſo die im Geiſte wiedergeborne, verklärte, ideelle nicht zum Extreme des entäußerten Daſeins entlaſſene Natur, iſt die vom abſoluten Geiſte als Selbſtvermittlung in ihm geſetzte Natur, in welcher alle bloße Entäußerung aufgehoben und der Begriff zur Alles durchdringenden, überall poſitiv gegenwärtigen Seele erhoben iſt. Dieſe Natur iſt nun aller-

dings ideelle Natur, die anſchauende und angeſchaute Idee nur als geſetzt im abſoluten Geiſte, nicht zum Extreme des entäußerten Fürſichſeins und ſolcher zuſammengeſunkenen Selbſtſtändigkeit gelangend, alſo nicht empfindbar. Allein iſt ſie nicht die geſetzte That des Geiſtes, die himmliſche oder göttliche Natur, und iſt nicht das geiſtige Thun als immanente Schöpfung von Stern, Pflanze, Thier, ſind alſo nicht die wahren Sterne, Pflanzen, Thiere des Himmels höher als die Sterne, Pflanzen, Thiere der unmittelbaren Welt? Allerdings iſt es das Weſen des abſoluten Geiſtes, die Welt nur in der Idee, ſomit zugleich als aufgehoben in ſich zu tragen. Denn ſollte er als abſoluter Geiſt (denn freilich thut dieſes der an ſich ſeiende Geiſt, der Weltgeiſt) zum Setzen realer Aeußerlichkeit fortſchreiten, ſo hieße dieſes, er ſollte die Natur nicht als deren abſolute Macht in ſich tragen, ſondern ſich zu ihr aufheben, d. h. aber er ſollte ſie nicht als Geiſt ſetzen, ſondern ſich ſelbſt in ſie entäußern, ſich aufheben zu nur unmittelbarem Daſein. Dieſes iſt aber nicht und kann nach ſeinem ewigen Begriffe nicht ſein die Bewegung des abſoluten Alles ideell in ſich tragenden Geiſtes, ſondern nur die des unmittelbaren Vaters. Daher ſagt denn auch Jeſus Chriſtus, als welcher eben das Daſein des religiöſen abſoluten oder heiligen Geiſtes iſt: „Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt“, was durchaus allgemein zu nehmen iſt und alſo im Gegenſatze zu der himmliſchen verklärten Welt, welche jedoch nicht ein zeitliches Jenſeits, ſondern das immanente ewige des abſoluten Geiſtes iſt; denn: „das Himmelreich kommt nicht mit äuſſerlichen Geberden, ſondern iſt inwendig in euch.“ Alſo iſt der abſolute Geiſt gerade wegen ſeiner unendlichen Freiheit

ſeinem ewigen Begriffe nach nur das Schaffen der himmliſchen verklärten Natur. Denn könnte er zu ſolcher Entäußerung und äußerlichen That fortſchreiten, ſo wäre er nicht in allem Andersſein ſchlechthin bei ſich ſelbſt. In dieſer himmliſchen Natur iſt daher auch aufgehoben alle nur äußere Nothwendigkeit und Zufälligkeit, iſt das Ganze unendliche Harmonie des Mannigfaltigen (wie es die unmittelbare Natur ihrem Begriffe nach nicht ſein kann). Zwar iſt dieſe Natur das Weſen und das Spiegelbild auch der unmittelbaren; aber es iſt nur zurückgeblieben die vernünftige Nothwendigkeit und die vernunftloſe negirt, d. h. die ganze Naturentwickelung iſt verklärt in die Allgemeinheit der Idee, und deshalb die empiriſche Einzelheit der Individualität abgeſtreift zu ſolcher, welche von der Allgemeinheit affirmativ durchdrungen und deshalb begriffsmäßige individuelle Einzelheit iſt. Zwar iſt dabei nicht ausgeſchloſſen ſondern vielmehr involvirt, daß der abſolute Geiſt das Bewußtſein des Widerſpruchs der unmittelbaren Natur habe; denn er weiß, über ſie hinausgreifend, ſie ja als die Vernunftnothwendigkeit, die zugleich bis zum Extreme der bloßen Entäußerung fortgeht, und er iſt, als die Negativität und Aufhebung der unmittelbaren Natur und deren Verklärung, zugleich Vorausſetzen jener und Beziehung auf ſie; denn die Negation macht die Vorausſetzung des Negirten (m. ſ. unten im dritten Abſchnitte dieſes Theils die 3 abſoluten Schlüſſe des abſoluten Geiſtes; dieſes Vorausſetzen iſt die Weiſe des erſten unmittelbaren Schluſſes). Daher erfaſſet z. B. die Naturphiloſophie allerdings auch die Krankheit des Organismus als aus der äußern Beziehung und Nothwendigkeit der unmittelbaren Natur unter beſtimmten Verhältniſſen

erfolgend. Allein die Krankheit wird auch nur gewußt als ſolches Moment, und ſie erſcheint deshalb nicht als ein Stufenglied der vernunftvollen, ſondern vielmehr als ein Herumſpielen der vernunftloſen Natur auf dem ewigen allgemeinen Boden von jener, als Entäußerung (obſchon in der Krankheit ſelbſt jene Vernunft ſich als der Kampf des Organismus gegen die nur äußere Nothwendigkeit darſtellt, wie es denn in der unmittelbaren Natur Nichts gibt, was nicht die Vernunft zugleich in ſich hätte). Daher ſagt auch Hegel in der Encyklopädie §. 371 nur: „Der einzelne Organismus kann (es iſt die bloße Möglichkeit, welche als würklich die Zufälligkeit und äußere Nothwendigkeit iſt) in jenem Verhältniſſe der Aeußerlichkeit ſeines Daſeins ſeiner Gattung ebenſowohl auch nicht entſprechend ſein, als in ihr ſich in ſich zurückkehrend erhalten" (welches Letztere die Nothwendigkeit der Vernunft iſt), nicht aber: er muß, es iſt Nothwendigkeit der Vernunft, des Begriffes; denn es iſt nicht Nothwendigkeit der immanenten Entwickelung, ſondern nur der entäußerten Beziehungen, welchen das abſolute Maaß immanenter Vermittlung eben ſo die Grundlage als gleichgültig iſt. Aber dieſen Zuſtand vorausgeſetzt iſt es dann die Vernunft des Organismus, die Krankheit in ſich aufzuheben, d. h. es iſt die Arbeit der vernünftigen Nothwendigkeit, die vernunftloſe zu beſiegen, welches in dieſen äußern Verhältniſſen jedoch auch wieder geſchehen und nicht geſchehen kann, zu deſſen Vermittlung aber die Kunſthülfe des Geiſtes hinzutritt, um durch ſie den Sieg der Vernunft zu begründen. Anders iſt es z. B. mit dem Tode, inſofern er die vernunftnothwendige Folge der ſich aufhebenden Endlichkeit iſt; inſofern er jedoch durch Krieg, Krankheit u. ſ. w. eintritt,

iſt er nur äußeres Moment, deſſen Möglichkeit aber allerdings wieder die vernünftige Weiſe alles Endlichen iſt, dem Untergange zu unterliegen. Jene äußere Nothwendigkeit iſt daher nicht Moment der vernünftigen Conſtruction der Natur, ſondern der entäußerten Vernunft in ihr. Aber von der vernünftigen Grundlage aus iſt auch die unmittelbare Natur dieſes, ihre Entäußerung, zwar nicht immer im Einzelnen aber doch im Allgemeinen zu beſiegen, und ſo bleibt die Vernunft die Macht im Ganzen. Daher beſtehet noch das Pflanzen-, Thier- und Menſchenreich, troß aller Erdſtürme, aller Waſſerfluthen, Vulkane, Erdbeben, Epidemieen, Kriege, Sünden und Thorheiten der Menſchen — ſie beſtehen noch nach Jahrtauſenden, und die Vernunft wird ſie erhalten bis zu der Zeit, wo die Erde in einer Totalkataſtrophe ſich zu neuem Leben verjüngen wird!

γγ) Die unmittelbare Natur nun iſt für den Geiſt die empiriſch angeſchaute, die ideelle Natur hingegen theils die Abſtraction des reflectirenden Verſtandes und damit die empiriſche Wiſſenſchaft, theils aber die ſeßende Vernunftanſchauung des abſoluten Geiſtes und damit die philoſophiſche Wiſſenſchaft der Natur. Die Natur, wie ſie für den empiriſch anſchauenden Geiſt iſt, iſt mithin die auf der Grundlage der vernünftigen zugleich ſcheinende äußerliche Nothwendigkeit und alſo Zufälligkeit der vernunftloſen Natur, das Reich der empiriſchen Individualitäten als das Reich der überall gegenwärtigen aber zugleich überall zum Extreme der bloßen Aeußerlichkeit oder des bloßen Scheinens, des bloßen begriffloſen Seins entäußerten ſubſtanziellen vernünftigen Grundlage der Natur. Die Natur hingegen, wie ſie für den philoſophirend anſchauenden Geiſt

iſt, iſt das Reich der allgemeinen nur vernünftigen Individualitäten, und inſofern die Naturphiloſophie zur vorausgeſetzten Grundlage der unmittelbaren Natur und ihren Entäußerungen fortſchreitet, thut ſie es immer zugleich aufhebend. Hier ſind wir nun an die eigentliche Stelle gekommen, von wo aus jener Einwurf zu beſeitigen iſt, daß doch die Philoſophie in der innern Nothwendigkeit ihrer Conſtruction alſo von Innen her nicht bis zur empiriſchen Anſchauung der unmittelbaren Natur fortſchreiten könne, ſondern immer bei Allgemeinheiten oder Abſtractionen ſtehen bleibe, daß ſie alſo auch nicht eine empiriſche Individualität auffaſſen könne, ohne ſie zur Abſtraction des Begriffes alſo zu nur allgemeiner Individualität zu machen rſpt. zu verflüchtigen. Wobei freilich ſchon zum Voraus bedacht werden könnte, daß gerade eine ſolche unendliche Perſönlichkeit wie Jeſus Chriſtus, oder daß die plaſtiſchen Ideale der Kunſt ſogar wie Zeus, Athene, Aphrodite gerade die allgemeinen Individualitäten und ſo das Herrlichſte und Erhabenſte ſind im Gegenſatze zu der in den kleinlichen Eitelkeiten und Einzelheiten der regellos mannigfaltigen Aeußerlichkeit befangenen Geſtalten — inſofern wir hier zugleich das Gebiet des Geiſtes anticipiren. Ueberhaupt aber kann es ſich hier zunächſt und an und für ſich gar nicht darum fragen, ob es ein beſonderes Intereſſe in dieſer oder jener endlichen Rückſicht ſei, die genetiſche Conſtruction bis zum empiriſch Angeſchauten als ſolchem fortzuſetzen, oder ob dieſes kein ſolches Intereſſe, am wenigſten der abſoluten Vernunft ſei. Auch kann hier nicht die Frage ſein, inwieweit die Geneſis der Natur bis jetzt vom philoſophirenden Geiſte (von Hegel etwa in der Encyklopädie) bis zu den ſpeciellſten

Gliedern würklich durchgeführt worden ſei. Denn in letzterer Beziehung freilich (wie im dritten Theile näher zu erörtern) iſt noch gar viel zu thun übrig. Sondern die Frage iſt die: ob und warum es für die Philoſophie unmöglich ſei, bis zu dieſen Extremen fortzugehen, und ob dieſe Unmöglichkeit in ihrer Unfreiheit und Schwäche, oder vielmehr gerade umgekehrt in ihrer Freiheit und Stärke gegründet ſei. Die Frage iſt im Grunde genommen keine andere als die: ob Gott die Natur nicht nur als vernunftvollen Organismus, ſondern auch in ihrer unmittelbaren Vernunftloſigkeit, Gleichgültigkeit und empiriſchen Zufälligkeit mit allen ihren Disharmonieen, Ungerechtigkeiten, Mißgeburten, Phantaſtereien, empiriſchen gleichgültigen Exiſtenzen, beſtimmten Anzahl von dieſen und jenen Individuen, Pflanzen, Flöhen, Wanzen, Maden, Würmern, Affen u. ſ. w. u. ſ. w. ſchaffe. (Mißgeburten, Epidemieen, Erdbeben, ja den leiblichen Tod des Menſchen ſelbſt von des Menſchen Sünde ableiten, durch ſie erſt dieſe unmittelbare Natur entſtehen laſſen, gehört ſelbſt zur Phantaſterei der Aeußerlichkeit und zu dem Streben den nicht zu läugnenden Bruch der Natur mit Gott, da Gott doch andererſeits als unmittelbar abſoluter Geiſt und Schöpfer der unmittelbaren Natur betrachtet wird, mithin dieſe eigentlich abſolut vollkommen ſein müßte, nun durch das Zwiſchenſchieben der menſchlichen Sünde zu erklären, während dieſer Bruch vielmehr in der nothwendigen Geſtaltung der unmittelbaren entäußerten Natur, in ihrem Begriffe ſelbſt, und auch weiterhin des Menſchen Sünde und Willkühr in derſelben Entäußerung und unaufgelöſten Endlichkeit, hier des Geiſtes dort der Natur begründet iſt — mit andern Phantaſtereien hat ſich die Philoſophie

gar nicht weiter einzulaſſen — m. ſ. auch unten im dritten Abſchnitte dieſes Theils. Inſofern jedoch damit nur geſagt ſein ſoll, daß der Menſch als Gottmenſch, als ewiger und verklärter Menſch auch nur in der verklärten urſprünglichen, d. h. im Begriffe urſprünglichen, Natur lebe, welche ohne ſolche Verkehrtheit ſei, ſo iſt dieſes vollkommen zuzugeben, und nur zu bemerken, daß hier das, was das innere ewige Himmelreich und darin die himmliſche Natur, das Paradies iſt, durch den räumlich-zeitlich befangenen phantaſirenden Menſchengeiſt in „äuſſerliche Geberden", und damit in räumlich-zeitlichen Anfang wie räumlich-zeitliches Ende, überhaupt in äußere Urſprünglichkeit, ſomit in den unaufgelöſten Widerſpruch, den Mythus, und endlich auch die Flachheit hinausgeworfen wird). Ich frage alſo: ob dieſe Eruptionen der Vulkane und Erdbeben und dieſe Orkane, inwiefern ſie gegen Thiere und Menſchen unterſchiedslos und ohne alle Gerechtigkeit wüthen (denn ſonſt iſt auch in ihnen vernünftige Grundlage — m. ſ. Hegel Encyklopädie §. 288 mit Anm.), ob dieſe Mißgeburten der Thiere und dieſes Sichzerfleiſchen derſelben untereinander nach äußerlicher Zufälligkeit, ob dieſe Mißjahre, dieſe phantaſtiſchen Thiergeſtalten u. ſ. w. u. ſ. w. (m. vgl. E. Platner, philoſophiſche Aphorismen I. S. 606 oder §. 1001 ff.) — ob dieſes Alles die Welt Gottes des abſoluten Geiſtes ſei? Wohl iſt dieſe ganze Natur in ihrer Unterlage, iſt ſomit Alles in ihr zugleich vernünftig; aber die Natur, wie ſie iſt, iſt ſie der unaufgelöſte Widerſpruch, und entſpricht ſomit dem Begriffe überall ebenſoſehr als ſie ihm überall nicht entſpricht, ſondern der auſſer ſich ſelbſt gerathene Begriff iſt. Und iſt es vernünftige That Gottes, daß ſich Pflanzen und Thiere

gerade in dieſer beſtimmten Zahl erzeugen, daß hier das Ungeziffer durch Naturverhältniſſe begünſtigt dort unterdrückt wird, daß ein Blitz dieſen erſchlägt, jenen lähmt, einen dritten unverſehrt läßt u. ſ. w.? Mag ſich immer der fromme Glaube hierbei in begriffsloſe Phantaſieen, Nichterkennen der göttlichen Vorſehung u. dgl. flüchten, und mag auch der Menſch manche Mißgeſtaltung der Natur zum Guten zu kehren wiſſen: vor dem wahren Begriffe der Natur und Gottes erſcheint ſolches Weſen nicht als unmittelbare poſitive Setzung des abſoluten Geiſtes, ſondern als äuſſerliche Nothwendigkeit der unmittelbaren entäußerten Natur, und in Gott vielmehr aufgehoben zur idealen, himmliſchen Natur; und der abſolute Geiſt iſt nicht dieſes, ſich als ſolcher mit dieſer unmittelbaren Grundlage ſeiner werkthätlich und unmittelbar einzulaſſen, und in dieſe unaufgelöſte Endlichkeit äuſſerlich einzugehen, ſondern die freie Thätigkeit, dieſelbe ideell aufzuheben in die lautre Natur der Idee, die nicht entlaſſen und entäußert iſt, und in dieſer unendlichen Schöpferthätigkeit die freie abſolute ungetrübte und unverhüllte Seligkeit zu ſein, welche aber dann auch in der religiöſen Beſeeligung des Menſchen, der verklärten Sinnlichkeit der idealen Kunſt, dem vernünftigen Recht und Staat, und der Herrſchaft des Menſchen über die unmittelbare Natur vom Geiſte aus ihre rückſchlagenden praktiſchen Seiten hat, und ſo zugleich fortwährend auch zeitliches und äußeres Verklären der unmittelbaren Natur iſt: welches Alles aber den Durchgang des abſoluten durch den menſchlichen Geiſt vorausſetzet und daher erſt beim Geiſte beſtimmter zu erkennen iſt. Die Antwort auf jene obige Frage iſt alſo die, daß es der Philoſophie allerdings unmöglich ſei, bis zur Individualität

der empiriſchen Anſchauung in immanenter Geneſis fortzuſchreiten, weil ſie als Thätigkeit des abſoluten Geiſtes nur die Conſtruction der vernünftigen Einzelheit und des vernünftigen Naturorganismus iſt (worin freilich auch die Vielheit der Individuen liegt, ihre Klaſſen, Ordnungen, weſentliche Gattungen, ſo jedoch, daß der Begriff die äuſſerlich beſtimmte Exiſtenz der Individuen, welche überhaupt dem Weſen nach mehrere und unterſchiedene, auch in den allgemeinen Beſtimmtheiten des Begriffes je gehalten ſind, der äuſſeren Zufälligkeit und Nothwendigkeit preißgibt und überläßt — wie eine Gefängnißſtrafe zwar eine beſtimmte vernünftige Beziehung zu dem Verbrechen im ganzen Syſteme der Verbrechen und Strafen hat, aber die letzte abſolute Beſtimmung nicht in der Idee, ſondern in der Willkühr findet, mag dieſe auch durch mancherlei äuſſere Gründe geleitet ſein, wie durch die Stundeneintheilung, die Zehnzahl u. dgl.; und ſo wie es nicht in der abſoluten Beſtimmung der Vernunft liegt, daß die Strafe 40 und nicht 39 Tage daure, ſo liegt es auch nicht in der reinen Vernunftbeſtimmung, daß gerade dieſes äuſſerlich abſolut beſtimmte Individuum ſei, welches vielmehr nur ein mögliches mithin als äuſſerlich-würklich zufälliges iſt, obſchon in anderer Beziehung ein nothwendiges und vernünftiges; und ſo wie dort die nach äuſſern Gründen beſtimmende Willkühr, ſo entſcheidet hier die äuſſere Nothwendigkeit und Zufälligkeit der Natur, wovon ſogleich noch weiter — ſ. auch Hegel, Encyklopädie §. 144). Denn wollte die Philoſophie zur äuſſerlich beſtimmten empiriſchen Einzelheit fortgehen, ſo würde ſich der abſolute Geiſt darin zum vernunftloſen Extreme ſomit auch der Gleichgültigkeit der unmittelbaren Natur, zur Fixation

in dem logiſchen Momente der Zufälligkeit entäußern (denn die Idee enthält auch dieſes Moment als Allgemeinheit, indem ſie über Alles hinausgreift und Alles in ſich bewältigt; und wäre dieſes Moment nicht in der logiſchen Idee, ſo würde auch in der Natur ſo wie im Geiſte keine Zufälligkeit ſein können; die Natur aber iſt eben der unaufgelöſte Widerſpruch, weil ſie ſich zugleich in dieſem Momente fixirt, wie es auch der Geiſt in allen ſogenannten Phantaſieen thut, und dieſer phantaſirende Geiſt kann ſich eine unendliche Menge von Individuen bilden, welche auch nicht einmal äuſſere Würklichkeit haben, obſchon mancher auch die phantaſirende Natur entgegen kommen kann — m. ſ. unten beim Geiſte). Dieſe Entäußerung aber iſt dem abſoluten Geiſte als ſolchem unmöglich, weil er die Vernunft iſt und die Zufälligkeit nur als aufgehobenes Moment in ſich trägt, da er die unendliche Freiheit iſt (wie denn auch im freien Geiſte überhaupt die Willkühr nur als aufgehobenes Moment iſt). Er würde dann herabſinken in die empiriſche begriffloſe Anſchauung und das Phantaſiren des Geiſtes, und geſetzlos in blos äußerer und deshalb zufälliger Nothwendigkeit und Willkühr herumirren, und mithin in noch unendlich größerer Haltloſigkeit ſein, als worin die unmittelbare Natur nach ihrer überall gegenwärtigen Oberfläche würklich iſt (denn die Entäußerung des Geiſtes, wie wir ſehen werden, iſt unendliche Entäußerung gegen die der Natur, weil der Geiſt unendlich tiefer iſt als die Natur). Und wir fragen weiter: Was weiß denn jener Menſch, welcher alle empiriſchen Einzelheiten einer Stadt, eines Landes, etwa auch alle möglichen Klatſchereien in Theegeſellſchaften, in einer beſtimmten Zeit aufgefaßt hätte? Dieſes wäre die

erbärmlichſte aller Wiſſenſchaften, die ungöttliche, ein Wiſſen zufälliger Aeuſſerlichkeiten in äuſſerer Weiſe, welches die Zeit ſelbſt, indem ſie andere Aeuſſerlichkeiten an die Stelle jener ſetzt, in ſeiner Eitelkeit offenbaren würde. Mit dem Reden von der Herrlichkeit und Mannigfaltigkeit der empiriſchen Individuen iſt es nicht gethan (dieſer Menſch mit dem empiriſch individuellen Schaafsgeſicht, jener mit dem abſtoßenden widrigen Antlitz, dieſer mit den blauen, jener mit den ſchwarzen Augen ſind längſt ewiger Vergeſſenheit anheimgefallen, während noch die idealen Individualitäten eines Olympiſchen Jupiter, einer Venus, eines Herakles, eines Homeros, Pindaros, Sophokles, Platon, Ariſtoteles in der Erinnerung als Sterne glänzen): und daß man Gott erhebt, weil er ſo viele verſchiedene Kryſtalle und Thiere, auch ungeſunde Gegenden und Mißgeburten, geſchaffen habe, hat zwar einerſeits inſofern ſeine Richtigkeit, inwiefern ihre Grundlage ein vernünftiges Kryſtall- und Thierreich iſt; andererſeits aber iſt es nichts Anderes, als daß man meint, Gott müſſe ſich wie ein Menſch an den äuſſeren Dingen ergötzen, und werde gar weiſe Gründe haben, welche freilich der Menſch nicht wiſſen könne, warum er Menſchen mit geraden und krummen Naſen und Beinen ſchaffe, und warum er dieſen Haifiſch zehn, einen andern keinen Menſchen auffreſſen laſſe. Doch ſchon faſt zu viel hiervon! Es iſt nun vielmehr die Sache in ihrer wahren Nothwendigkeit zu erfaſſen.

Wir wollen zunächſt einmal die verſchiedenen Betrachtungsweiſen einer empiriſchen Individualität hinſtellen. Ich habe hier etwa vor mir einen einzelnen Affen aus Indien. Die reine empiriſche Anſchauung ſagt: Er iſt; ich

habe dieſes Individuum von dieſer ganz beſtimmten Größe, dieſen Augen, dieſer Naſe, dieſem Schwanz, dieſer Farbe u. ſ. w. vor mir. Der Gläubige, welcher Alles unmittelbar aus Gott herleitet (abgeſehen von der menſchlichen Willkühr ſo wie manchen conſequenzloſen Phantaſieen der Gläubigen), ſagt: Gott hat dieſen individuellen Affen geſchaffen; warum er dieſe volle Beſtimmtheit hat und dieſen Unterſchied von anderen Affen, weiß ich nicht; das weiß nur Gott, welcher ſeine Gründe hatte, gerade dieſen Affen zu dieſer Zeit entſtehen zu laſſen. Es bleibt alſo hier bei dem leeren Reden über das angeſchaute Sein, daß es ſo ſei, weil es ſo von Gott geſchaffen ſei. Der empiriſche Verſtand ſagt: dieſer Affe (welcher ihm zunächſt ein gleichfalls durch die empiriſche Anſchauung vorausgeſetzter iſt) ſei nur zu faſſen aus vermittelnden Umſtänden bis ins Unendliche hin. Er ſei ſo, weil ſeine Erzeuger ſo und ſo geweſen ſeien; ſie hätten ihn erzeugt, weil in ihnen der Trieb der Begattung liege, und ſie gerade zur rechten Zeit aufeinandergetroffen ſeien, weil ſie ſelbſt in dieſer Gegend erzeugt und nun zu dieſer beſtimmten Zeit aus dieſen beſtimmten Gründen zuſammengeführt worden ſeien. So geht's nun fort bis zu den erſten Affen jener Gegend. Dieſe ſeien entſtanden, weil dieſe jugendlich brütende Erdnatur geweſen ſei, welche nach den mannigfaltigſten Verhältniſſen die mannigfaltigſten Thiergeſtalten, und an dieſer Stelle gerade wegen dieſer Verhältniſſe dieſe erſten Affen erzeugt habe. Das beruhe denn auf der Stellung der Erde gegen die Sonne, der Organiſation der Erde in ſich ſelbſt, welche wieder ſo geworden ſei aus ihrer Stellung zu Sonne und Planeten. Dieſes Sonnenſyſtem ſei ſo geworden in Beziehung zu andern Syſtemen, u. ſ. w. ins Unendliche des

Räumlich-Zeitlichen. Weil nun aber hier Alles abhängen ſoll von individuellen Beziehungen, welche immer nur vorausgeſetzt werden, und weil kein Anfang oder Ende zu finden iſt, oder wenn man ein ſolches annehmen wollte, man nicht ſagen könnte, warum dieſer Anfang oder dieſes Ende dieſe und keine andere Individualität habe: ſo iſt dieſes ganze Raiſonnement grundlos, und trotz aller angegebenen Vermittlungen, woraus eine Nothwendigkeit reſultiren ſoll, bleibt's zuletzt dabei: Es iſt ſo, weil es iſt — die Formel der abſtracten Nothwendigkeit (Hegel, Encyklopädie §. 149). Und ſo wird von allen dieſen Momenten auch nicht Eines begriffen: warum kommt überhaupt bei dieſen beſtimmten Naturverhältniſſen ein Thier zum Vorſchein? warum bleibt's nicht ein bloßes Elementargemiſch oder chemiſcher Proceß? u. ſ. w. u. ſ. w.

Dagegen zeigt nun wohl die philoſophiſche immanente Geneſis der Natur den Affen überhaupt als ein nothwendiges Moment des ſich zum Menſchen vermittelnden Thierreichs auf, als die nothwendige Spitze der bloßen Thieridee und die vorausgeſetzte Grundlage des Uebergangs in die Menſchenidee. Und da die Wahrheit des Begriffes die Einzelheit, die Subjectivität iſt, ſo weißt ſie auch nach, daß der Affe nur als Individuum Sein und Würklichkeit habe, ferner daß, inwiefern die unmittelbare Einzelheit (und die ganze Natur wie der Menſch ſind in dieſer Unmittelbarkeit) das Zerfallen in viele verſchiedene Daſeiende und insbeſondre den Geſchlechtsgegenſatz iſt, auch viele Affen und namentlich die männlichen und weiblichen der Idee in ihrer Nothwendigkeit entſprechen. Aber nun die empiriſch-individuelle Beſtimmtheit dieſes Affen in dieſem Lande dieſer Erde zu

dieſer Zeit? Da, ſcheint es, wäre nun die ganze Welt als Natur in der Beſtimmtheit von Allem durch Alles im fataliſtiſchen oder göttlichen Zuſammenhange des Ganzen von Innen her aus der Idee in nothwendiger Conſtruction zu deduciren, ſo daß mithin zwar jede Stufe aus ihrer innern Idee hervorgienge, aber immer in der beſtimmten Vermittlung. Allein hier zeigt ſich nun ſogleich aus der Nothwendigkeit des Begriffes ſelbſt, daß die unmittelbare Natur (weil das Unmittelbare erſt noch das Zerfallen in die Extreme iſt, während die unendliche Vermittlung die negative Rückkehr und damit der Sieg über die Extreme iſt, welche nun bewältigt, nicht mehr zur Fixation, zum ſtarren Fürſichſein kommen) zugleich der unaufgelöſte Gegenſatz von Qualität und Quantität, Weſen und Erſcheinung, Innerem und Aeuſſerem, Subject und Object iſt, weil erſt die Idee als ſolche dieſe Auflöſung ſeiner in ſeinen niedrigeren unmittelbaren Stufen iſt; in der unmittelbaren Natur aber iſt er in der Weiſe nicht nur von Qualität und Quantität, Weſen und Erſcheinung, Innerem und Aeuſſerem, Subject und Object, und des Fortſchrittes von den Seins- zu den Weſens- und Begriffsformen, der Mechanik zu der Phyſik und Organik überhaupt (denn ſo iſt er ja auch in der idealen Natur, eben weil es die in der Idee geſetzte Natur iſt), ſondern er iſt in dieſer Weiſe und dieſem Fortſchritte auf ſelbſt unmittelbare Weiſe, in der idealen Natur hingegen auf die Weiſe des freien Geſetztſeins, welches überall und immer, trotz dem, daß es das Geſetztſein jener unmittelbaren Weiſe und Fortſchrittes der Natur iſt, doch zugleich in der abſoluten Idee gehalten und reflectirt bleibt. Deshalb kommt es denn nur in der unmittelbaren Natur als ſolcher

überall und immer zu Extremen der Quantität, der Erſcheinung (d. h. zum bloßen Scheinen), des Aeußern, des Objectiven, welche über die Haltung und Reflexion in Qualität, Weſen, Innerem und Subjectivität hinausſchießen und begriffsloſe Entäußerung und Fortſchreiten in dieſer ſind, daher ſich als Maaßloſigkeit, bloßes Scheinen, bloße Aeußerlichkeit darſtellen, während freilich auch hier der Begriff als Qualität, Weſen, Inneres, Subjectivität die ſubſtanzielle Grundlage iſt, aber eben deshalb, weil die nur ſubſtanzielle, unmittelbare, ſich die Natur ebenſoſehr als teleologiſche Organiſation wie auch als begriffslos und gleichgültig gegen den Begriff darſtellt, ſo daß mithin das Ganze der Natur als concrete Totalität in den Gegenſatz ſeiner als einerſeits vernunftvollen Syſtems und andererſeits vernunftloſen Daſeins zerfällt, alſo die ganze Natur vernünftig und zugleich unvernünftig iſt — der unaufgelöſte Widerſpruch. In der ideellen d. h. der bloßen Unmittelbarkeit entnommenen Natur hingegen iſt die Seite jenes Extrems aufgehoben und die Vernunft auch in dieſem ihrem unmittelbaren Daſein doch Alles in Allem, ſo daß kein Ueberſchuß der einen Seite über die andere, keine fixirte Aeußerlichkeit, ſtattfindet, ſondern jede Form und Stufe als Vollendung in ihr ſelbſt, wenn ſchon als mit der Negation behaftet und inſofern in ihrer Vollendung ſelbſt unvollendet ſich darſtellt. Und wenn auch die Naturphiloſophie auf ſolche Entäußerungen der Stufen in ſich, etwa Krankheiten des Erdkörpers, der Pflanzen, Thiere, hinweiſt, ſo thut ſie es nur als Negation derſelben, und inwiefern ſie dieſelbe zur Vorausſetzung hat, d. h. alſo, inwiefern die ſpeculativ anſchauende Idee ſich zugleich

zur empiriſch anſchauenden entläßt, und als Negation gegen dieſelbe ſich bethätigt. Indem nun aber die empiriſche Mannigfaltigkeit die vernunftvolle Grundlage nur als zugleich in die Aeußerlichkeit auseinandergegangene und ausgelaſſene, und ſo ein unendlich verſchiedenes gegen die an und für ſich ſeiende Idee gleichgültiges Spiel auf jener Grundlage iſt, ſo wird keine empiriſche Einzelheit als ſolche in der ideellen Natur gefaßt (weil dieſe nicht bis zu jenem Extreme fortſchreiten kann), ſondern alle empiriſchen Einzelheiten ſind verklärt in ideelle Individualitäten, nicht in der Weiſe der abſtracten Allgemeinheit ſondern der concreten, welche z. B. die Pflanze und das Thier nur als Pflanzen- und Thier-Reich mit allen Formen und Stufen, welche der von Innen heraus fortſchreitenden Entwickelung der Pflanzen- und Thieridee entſprechen, und zugleich als Reich vieler Individuen und der Geſchlechter erfaſſet. Dieſe Vielheit und dieſer Gegenſatz iſt aber nun der Punct, wo die ideelle Natur abbricht (wie wir dieſes auch bei der Geſchichte des Geiſtes ſehen werden, wo ein Jeſus Chriſtus, Luther u. ſ. w. auch a priori aus der nothwendigen Fortbewegung der Weltgeſchichte erkannt werden, aber nur als allgemeine Individuen, welche deshalb in allen den empiriſchen verſchiedenen Menſchheitsentwickelungen, etwa auf dem Mars, Jupiter in dieſer allgemeinen Individualität auftreten, überall aber zugleich als empiriſche Individuen dieſe Geſtalt, Größe, dieſen Namen u. ſ. w. haben, wobei aber die Idee ſchon abgebrochen hat, was daher nur der empiriſchen Geſchichte überlaſſen bleibt, und für das empiriſche Individuum allerdings auch ein entſprechendes Intereſſe hat). Indem nun dieſes Maaßloſe u. ſ. f. allen

empiriſchen Individualitäten mehr oder weniger anklebt (und dies gleichgültige „Mehr oder Weniger" iſt, wie ſchon Platon tiefſinnig erkannte, gerade der Character der Maaßloſigkeit der Materie, des *θἄτερον* — m. ſ. den zweiten Theil bei Platon), und ſich eben damit auch in der Wechſelbeziehung der empiriſchen Individualitäten geltend macht, ſo tritt hier nun alles das ein, was als die nur äußere Nothwendigkeit und mithin als die Zufälligkeit der Natur (wie weiterhin des Geiſtes) erſcheint, z. B. wenn aus ſolchen Beziehungen Krankheiten entſtehen oder Thiere von Lawinen begraben werden. Denn dieſes iſt blos äußere Beziehung, bloßes Zuſammenfallen und Zuſammentreffen, welchem zwar überall und immer zugleich innere Nothwendigkeit zu Grunde liegt (die Lawine wird vom Geſetze der Schwere regiert, das Thier bewegt ſich nach innerem Triebe, iſt als ſolches die Möglichkeit des Todes u. ſ. f.), wobei aber die einzelnen empiriſchen Individuen als ſolche keine vernünftige Beziehung zu einander haben, weil es nicht in der Idee des Thieres ſelbſt liegt, daß es ſo erſchlagen und begraben werden muß, obſchon es in der Idee der Thiere liegt, daß ſie nur als Reflexionen aus den phyſiſchen Elementen Daſein haben, mithin in der Beziehung von Luft, Waſſer, Licht, Feſtem zu ihnen eine vernunftvolle Vermittlung liegt, alſo dieſe Nothwendigkeit des Zuſammentreffens von Luft, Licht u. ſ. w. in dem Thiere eine nicht blos äußere, ſondern aus der innern Einheit und Vernunft geſetzte iſt, wie ſich dieſes auch ſchon in dem Trieb der Thiere zeigt, welche Luft, Licht, Waſſer, Speiſe ſuchen. Letzteres daher entwickelt in dieſer vernünftigen Allgemeinheit auch die Naturphiloſophie; Erſteres nimmt ſie nur als ein Aeuſſerliches, Gleich-

gültiges durch die Vermittlung der empiriſchen Anſchauung in ſich auf, daſſelbe nur als äußere Nothwendigkeit und deshalb Zufälligkeit anerkennend und zugleich aufhebend. Fangen wir alſo von den erſten Stufen der Natur an, ſo haben wir zunächſt das mechaniſche und phyſikaliſche Syſtem der Himmelskörper als allgemeinſte Baſis vor uns. Nun folgt aus der Idee, daß ſich die Materie in unendlich viele centrale Sonnenkörper abſtößt, entwickelt und aufſchließet, ſo wie daß jede Sonne wieder ein Organismus in ſich iſt, und alſo unendlich viele Sonnenſyſteme vorhanden ſind, worin Kometen, Monde und Planeten, und zwar ſelbſt als ein beſtimmtes Syſtem ihrer, als eine ideelle Reihe nach immanenten, bis jetzt noch nicht gehörig erkannten, Maaßgeſetzen als Glieder da ſind, daß alſo nur je Eine Sonne, aber viele anderen Glieder vorhanden ſein müſſen u. ſ. f. Somit iſt das Sonnenſyſtem gefaßt in der idealen Natur, auch gefaßt als ſich von ſich abſtoßend in unendliche Vielheit von Sonnenſyſtemen. Aber weiter gehet die Naturphiloſophie nicht in der Entwickelung des Sonnenſyſtems als ſolchen. Denn die unmittelbaren Sonnenſyſteme haben zugleich die begriffsloſe Aeußerlichkeit an ſich. So iſt es z. B. ganz richtig, daß die Contrapoſition der Planeten zur Sonne eine geſetzliche Reihe bildet, ein immanentes Geſetz hat (wie man denn nach einem ſolchen, doch noch nicht wahrhaften, allerdings da noch einen Planeten a priori vermuthet hat, wo er ſpäter, obſchon in vier kleinen Planeten, würklich entdeckt wurde). Dieſes iſt ſo die allgemeine vernünftige Baſis, geſetzt auch, daß dieſelbe bis jetzt noch nicht genügend erkannt ſei. Allein indem ſich nun die Contractionspuncte der Planeten gegen die Sonne bilden, und Sonne und jeder Planet zugleich

eine beſondere Totalität in ſich iſt und ſich aus ſich ſelbſt organiſirt und bewegt, ſo tritt es ein in dieſer Aeuſſerlichkeit, daß, indem die Planeten um die Sonne kreiſen, ſie nun gegen ſich ſelbſt in gar mannigfaltige Lagen kommen, welches nicht an und für ſich in der Idee der Beziehung liegt, ſondern indem jedes Glied ſeinem Standpuncte folgt, und deshalb von Auſſen her das andere afficirt. Indem ſich ſo die Sonne und die Planeten bildeten, und wegen ihres verſchiedenen Kreiſens fortwährend in verſchiedene Lagen und Stellungen gegen einander kamen, und ſo auf einander influirten, ſo bildete ſich hieraus die individuelle Beſtimmtheit derſelben zugleich zwar als vernünftige, zugleich aber auch als vernunftloſe aus blos äußerer Beziehung hervorgehende. Und eben ſo verhält es ſich mit der Beziehung der Sonnenſyſteme ſelbſt aufeinander. Es kann die Naturphiloſophie weiterhin z. B. die blos äußere Größe von Nichts erkennen, wohl aber das Maaß vernünftiger Größebeziehungen unter einander, inſofern es alſo Maaß und nicht ſelbſt ins Maaßloſe übergegangen iſt. Und dieſe äuſſere Quantität iſt auch der bloße Schein des Daſeins; denn durch Vergrößerungs- oder Verkleinerungsgläſer z. B. betrachtet erſcheinen die Gegenſtände größer oder kleiner, aber das Verhältniß bleibt. Daher es z. B. gar keine Größe des Menſchen an und für ſich geben kann, wohl aber ein Maaß für denſelben aus dem beſtimmten Sonnenſyſtem und dem beſtimmten Planeten, alſo eine verhältnißmäßige Größe, welche aber auch im Empiriſchen wieder hin und her oscillirt, nach den verſchiedenen Standpuncten der Erde zur Sonne u. ſ. w. Eben ſo verhält es ſich mit der Zeitbeſtimmung der Entwickelung des Menſchen, worüber man auch die

Biotomie von Butte vergleichen möge. — Und ſo bildet ſich nun Alles weiter auf der Grundlage des Sonnenſyſtems aus, und zwar, weil immer complicirter und vielfacher, deshalb in immer größere Regelloſigkeit und äußere Nothwendigkeit hinausgeworfen, wie denn die Thiere am meiſten dieſer Regelloſigkeit und äußerer Nothwendigkeit anheimfallen (m. ſ. Hegel, Encyklopädie §. 250 nebſt Anm. §. 368 nebſt Anm.), indem da z. B. ſogleich die Entſtehung der Thiere von mancherlei äuſſeren Zufälligkeiten, wie geringerer oder größerer Wärme, abhängt, eben ſo die individuelle Beſtimmtheit eines Thiers, ob es kurze oder lange Füße aus ſich herausbildet, indem die innere Idee des Inſects z. B. nun zugleich in bloße Aeuſſerlichkeit hinausgeworfen ſich hier ſo, dort anders, nicht aus innerer Nothwendigkeit, ſondern aus zwar einerſeits vernünftiger Entgegenſtimmung, aber gegen andererſeits nur äuſſere Verhältniſſe entwickelt. So daß denn wohl Alles der empiriſchen Mannigfaltigkeit theils auf der Grundlage vernünftiger Nothwendigkeit, theils aber auch aus äußerer Nothwendigkeit der Zerſplitterung in relativ zufällige Beziehungen und der Fixation in einzelnen Momenten herausgeboren wird, ſo daß aus dieſem Letzteren alles Maaßloſe, aller bloße Schein, bloße Aeuſſerlichkeit, begriffsloſe Objectivität im Räumlichen wie Zeitlichen (im Geiſte, wie wir ſehen werden, verliert Beides ganz und gar ſeine weſentliche Bedeutung) zum Vorſchein kommt, welches Alles die ideale Natur als gegen ſich gleichgültig von ſich abſtößt und der unmittelbaren Natur überläßt. Denn frei iſt der abſolute Geiſt nur in der Negation ſolcher Würklichkeit, welche als die bloße Möglichkeit und ſomit als würklich Zufälligkeit nur die

Scheinwürklichkeit iſt (denn alle wahre Würklichkeit iſt vernünftig, oder die Vernunft iſt alle wahre Würklichkeit — Hegel, Grundlinien der Philoſophie des Rechts, Vorrede; Encyklopädie §. 6. Anm.), und ſeine Natur iſt die vernünftige Natur, die Natur als Idee. Das alſo iſt die Freiheit und Stärke des abſoluten Geiſtes, daß er die Vernichtung alles Scheins, aller Zufälligkeit, Regelloſigkeit, Maaßloſigkeit und Phantaſterei iſt.

γ) So iſt alſo die Naturphiloſophie zwar das Abſcheiden nicht nur des abſoluten Geiſtes von der Natur, ſondern auch der vernünftigen Natur von der empiriſch exiſtirenden, deren Grundlage jedoch jene gleichfalls, und dieſe nur zugleich ein Ueberſchießen über dieſelbe iſt. Allein dieſes zweite Abſcheiden iſt doch zugleich ein Vorausſetzen der empiriſchen Exiſtenz und ſomit Beziehung auf ſie. Dieſe Beziehung iſt, wie entwickelt, durch den empiriſch anſchauenden Geiſt, die Entäußerung oder das nur unmittelbare Daſein des abſoluten, vermittelt, und die unmittelbar exiſtirende Natur wird vom unmittelbar exiſtirenden Geiſte gefaßt. Indem nun die Idee der Natur oder die ideale Natur die Grundlage gleichmäßig der nur unmittelbaren Natur als des nur unmittelbar anſchauenden Geiſtes iſt, ſo vermittelt ſich dadurch die Beziehung zwiſchen dem abſoluten Geiſte und der empiriſchen Natur, und der abſolute Geiſt wird auch ſo zur Macht der äußeren Natur, indem er durch den Menſchengeiſt hin und deſſen empiriſche Wiſſenſchaft und Organe oder unmittelbaren Würkungskräfte die empiriſche Exiſtenz der Naturformen nach ihrem unmittelbaren Daſein negirt, und durch die Kunſt im allgemeinſten aber doch nur auf den Geiſt bezogenen Sinne die empiriſch exiſtirende Natur auch

äuſſerlich verklärt und zu geiſtigen Zwecken ſich unterwirft. Dieſes iſt jedoch, abgeſehen von der idealen Kunſt, kein abſolutes und unmittelbares Intereſſe des abſoluten Geiſtes, ſondern des Menſchengeiſtes, welcher hier aus dem unendlich für ſich ſeienden abſoluten Geiſte heraus ſich die Natur als ſelbſt empiriſche Exiſtenz nach allen Seiten zu unterwerfen ſtrebt, wie durch die Mechanik, die Chemie, die Heilwiſſenſchaft u. ſ. w. Und dieſes iſt denn auch die einzige Würkſamkeit des abſoluten Geiſtes in die empiriſche Natur, oder vielmehr der Genuß, den ſich der abſolute Geiſt gibt, indem er durch die vorausgeſetzten Menſchengeiſter den Sieg über die und die Verklärung der nur unmittelbaren Natur auch praktiſch vollziehen läßt und feiert, ſo wie er der unendliche Begriff der Natur und die Seeligkeit deſſelben an und für ſich iſt. Kein anderes Wunder daher thut der abſolute, der göttliche Geiſt, als dieſes Doppelwunder der praktiſchen durch weitere Vermittlung vollzogenen und der reinen theoretiſchen Verklärung der empiriſchen Natur. Denn anders kann er kein Wunder thun, weil unmittelbar praktiſche That in ihm Entäußerung iſt, alſo nur durch Vermittlung zunächſt des Menſchen geſchieht, und dieſer als endlicher in der endlichen Sphäre nicht ſchöpferiſch iſt, ſondern nur nach der Idee in den vorausgeſetzten Grundlagen nachbildet und endlich würkt. Und hieraus ergibt ſich denn auch gegen die oben erregte Schwierigkeit die Identität des philoſophirenden mit dem göttlichen Geiſte, indem ſich zeigt, daß eine ſolche unmittelbare äußere That dem Begriffe, der unendlichen Freiheit, Reflexion-in-ſich und Seeligkeit des göttlichen Geiſtes widerſpricht, alſo in ihm die vorausgeſetzte Natur eine aufge-

gehobene und ideell geſetzte, d. h. die ideale oder himmliſche Natur iſt; und ſo iſt ſie der Philoſophie. Daraus ergibt ſich denn mit abſoluter Nothwendigkeit und Gewißheit der Wahrheit, daß Alles, was im Glauben und Gemüthe der Menſchen als eine unmittelbare Einwürkung Gottes in die Natur in allen Religionen, namentlich auch der chriſtlichen, vorkommt, nur eben ein *μῦθος*, Gemüthsphänomen in dem ſich zu Gott entwickelnden Menſchengeiſte iſt, und mithin die ganze äußere Geſchichte ſolcher Erſcheinungen in eine innere des religiöſen Gemüths von der Philoſophie ſchlechterdings zu verwandeln iſt. Die Hauptſache iſt alſo dieſe, daß nachgewieſen wird, wie die chriſtlichen Wunder beſtimmten chriſtlichen Ideen als äuſſerliche Darſtellungen und Symboliſirungen entſprechen; und indem die Philoſophie die abſolute Gewißheit der Wahrheit ihrer Erkenntniß hat, ſo können alle Einwürfe der Empirie, der Verſtandesreflexion, des Gemüths gar nichts helfen, wie ja denn auch eben jene empiriſchen Momente zum Gegentheil benutzt worden ſind. (M. vgl. überhaupt meine Schrift: die Idee des Chriſtenthums S. 94 — 109).

3) Die praktiſche Vermittlung alſo, welche ſich der abſolute Geiſt zur Natur gibt, geht durch den Menſchengeiſt, den endlichen Geiſt, und deſſen unmittelbares natürliches Daſein hin. Denn die Natur ſelbſt iſt dieſes, ſich endlich aufzuheben zu dem Menſchen und in ihm zum Geiſte, indem, nachdem die Natur bis zur höchſten unmittelbaren Identität des Subjectiven und Objectiven im thieriſchen Organismus, worin die Idealität ſchon im unmittelbaren Fürſichſein des Gefühls, der Empfindung und unmittelbaren Wahrnehmung wie des Triebs und In=

ſtincts iſt, gelangt iſt, nun die Seele, weil ſie ſich als naturbildend abgeſchloſſen hat oder weil ſie die höchſte Spitze der verinnerlichten Aeuſſerlichkeit, das Leben, entwickelt hat, ſich zugleich ablöſt von der vorausgeſetzten Grundlage, der Natur, und ſich in ihrer ideellen Allgemeinheit für ſich ſelbſt zur Anſchauung bringt, ſo die aufgehobene Aeuſſerlichkeit und die reine ideelle Verdopplung und Identität, das freie Unterſcheiden iſt, worin die Momente des Unterſchieds nur das Eine als verdoppeltes und alſo identiſch mit ſich ſind — das Bewußtſein, der Geiſt.

Dritter Abschnitt.

Die Philoſophie als Philoſophie des Geiſtes.

1) Der Geiſt iſt die Wahrheit der Natur und zuhöchſt die Wahrheit und alle Wahrheit. Denn faſſen wir auch die Natur nur als vernünftiges Syſtem, als ideale Natur, ſo iſt ſie doch überhaupt das unmittelbare Daſein, und ihre tiefſte Vermittlung iſt nur als Seele und Leben, nur das in der Aeuſſerlichkeit befangen bleibende ideale Fürſichſein, worin es zwar zu der doppelten Welt, einerſeits des äuſſerlichen Organismus, andererſeits der fühlenden und wahrnehmenden Seele, alſo zur Verdopplung der Totalität als reellem und in ihm ideellen Syſteme kommt, ſo aber, daß das ideelle Syſtem theils nur als die Reflexion der Seele aus dem reellen Organismus in ſich ſelbſt Daſein hat, und ſomit

nur das Fürſichſein des Körpers iſt, theils aber eben deshalb Seele und Leib der abſoluten Identität ermangeln, alſo im Unterſchiede, dem Urtheile, befangen bleiben, welches das Princip der Endlichkeit der Seele und ihrer Scheidung vom Körper (Hegel, Encyklopädie §. 168), ſomit auch das Princip des Uebergangs des Lebens in den Tod iſt. Indem aber die Seele, nachdem ſie die letzte Möglichkeit der Natur verwürklicht hat, alſo als Naturthätigkeit zu bilden aufhören muß, in ſich ſelbſt um- und einſchlägt, ſich ſo losreißt und ſcheidet vom Leib (und dieſes iſt das Moment des ideellen Todes der Unmittelbarkeit und das wahre affirmative Reſultat der Fortbewegung — Hegel, Encyklopädie §. 376), ſo wird ſie nun die Idealität, welche als Idealität für ſich iſt, die ſich wiſſende Idee, das Bewußtſein, der Geiſt, deſſen Thun nun das Subject-Objectiviren, das Subject, welches ſich ſelbſt als Object ſetzet, nicht mehr am Leib ſeine Objectivität hat, und die unendliche Diremtion und Vermittlung der Idealität in ihr ſelbſt als der freien Einzelheit iſt. Somit iſt nun die Schranke der nur anſchauenden und nur in der Anſchauung begreifenden Idee durchbrochen, und der abſolute Geiſt als philoſophirend hat es weder mit der unmittelbaren an und für ſich ſeienden Idee, ſeiner unendlichen Grundlage, noch mit der unmittelbaren entäußerten Idee, ſeiner endlichen Vermittlungs-Grundlage als ſeinem Gegenſtande zu thun, ſondern er ſetzet ſich nun als Object die vermittelte für ſich ſeiende concrete Idee, den Geiſt ſelbſt. Indem nun aber der Geiſt Proceß iſt, wodurch er ſich realiſirt und zum unendlichen Geiſte aufhebt, weil auch die concrete für ſich ſeiende Idee zuerſt nur unmittelbar

und endlich iſt, obſchon unmittelbarer und endlicher Geiſt, ſo ſetzet der abſolute Geiſt die Diremtion zwiſchen dem endlichen und unendlichen Geiſte, und insbeſondre die Diremtion zwiſchen dem philoſophirenden oder abſolut unendlichen und dem ganzen andern d. h. dem endlichen und nur unmittelbar unendlichen Geiſte.

2) So zunächſt als weitere Vermittlungsgrundlage ſich den endlichen und den nur unmittelbar unendlichen Geiſt vorausſetzend iſt der abſolute Geiſt des reinen Denkens oder Philoſophirens im Elemente des intellectuellen Begreifens, d. h. das Intellectuelle als ſolches, der Geiſt iſt hier für den Geiſt, der Geiſt faßt den Geiſt in ſeinen niederen Stufen — was man auch das intellectuelle Anſchauen nennen könnte, d. h. ſo daß die ſich beſchauende und in ſich entwickelnde Intelligenz nun als dieſe Gegenſtand der abſoluten philoſophirenden Intelligenz iſt. Um die Natur ſetzend zu faſſen war der abſolute Geiſt im Elemente des unmittelbar anſchauenden Begreifens, d. h. er war das Begreifen, welches die Reflexion = in = ſich aus dem unmittelbaren Anſchauen, die affirmative Continuität des Begriffes in daſſelbe iſt. Nun aber, um den endlichen und unmittelbar unendlichen Geiſt ſetzend zu faſſen, iſt der abſolute Geiſt die Reflexion = in = ſich aus dem Geiſte, der Intelligenz ſelbſt, die affirmative Continuität des Begriffes in dieſelbe; und da der Geiſt das Entwickeln ſeiner intellectuellen Welt, aber auch noch in unmittelbarer Beziehung zur Natur und deshalb ſelbſt in dieſer und jener Weiſe anſchauend iſt, ſo iſt auch der denkende Geiſt in ſeinem Begreifen jenes Geiſtes in dem Elemente des Anſchauens in Beziehung auf den anſchauenden unmittelbaren Geiſt (bei der Natur war er an=

ſchauend, weil ſie die angeſchaute nicht ſelbſt anſchauende, wohl aber er darin die anſchauende Idee iſt); und im Elemente der Intellectualität, inwiefern eben der Geiſt das Intelligible und Intelligente iſt. Und ſo iſt der denkende Geiſt beim Setzen des endlichen und unmittelbar unendlichen Geiſtes im Elemente des intellectuell anſchauenden Begreifens (nicht des unmittelbar anſchauenden, auch nicht des reinen Begreifens, wie in Natur und Logik). Wir haben nun weiter zu ſehen, wie in dieſer ganzen Sphäre ſich wieder die empiriſche Welt des Geiſtes von der begriffenen idealen unterſcheidet, und hier dieſelbe Negation und Verklärung, wie bei der Natur, ſtattfindet.

a) Der Geiſt als ſelbſt faſſend den Geiſt iſt zuerſt nur im Elemente der reinen Empirie des intellectuellen Anſchauens durch das Auffaſſen der ſich äußernden Geiſtesbewegung in andern Menſchen und der Geiſtesbewegung in ſich ſelbſt. Das Reich des Geiſtes und der Geiſter iſt ihm eine rein zu erfaſſende Thatſache. Dieſes verhält ſich eben ſo in Beziehung zum ſubjectiven Geiſte in der innern pſychologiſchen und phänomenologiſchen Entfaltung als zu dem objectiven Geiſte in Recht, Moralität und Sittlichkeit, ja ſelbſt dem abſoluten Geiſte in Kunſt, Religion und Philoſophie, deren Erzeugniſſe dem blos empiriſchen Geiſte nur als Facta vorhanden ſind, unverſtanden und unbegriffen. Aber auch hier bildet ſich von ſelbſt bald ein Reich von Gattungen und Arten im Bewußtſein, und indem ſich der Geiſt die Kategorieen zum reflectirenden Bewußtſein bringt, entſteht:

b) die empiriſche Wiſſenſchaft des Geiſtes, das Auffaſſen des empiriſchen Reiches der Geiſter nach logiſchen

Formen, Kategorieen, welche aber zunächſt nur in der Reflexionsform des Verſtandes erſcheinen. So bildet der Geiſt die reine Reflexionswiſſenſchaft zunächſt der formellen Logik ſelbſt, indem er empiriſch-reflectirend die reinen Geſetze des verſtändigen Denkens erfaſſet, ſie als ein Gegebenes aufnehmend und nebeneinander ſtellend, nicht aber ſie als ein vernünftiges Syſtem eines ſich ſelbſt in innerer Nothwendigkeit entwickelnden Keimes entfaltend. Dieſe Logik gilt nun als Kanon aller Wiſſenſchaft, alſo auch der Wiſſenſchaft des Geiſtes und darin der ſyſtematiſirten Logik ſelbſt. Indem nun ferner dieſe Geſetze auf die ideellen Anſchauungsformen des Raums und der paralyſirten Zeit oder der Zahl angewandt, und in Raum und Zahl die vielfältigſten Conſtructionen des anſchauenden Verſtandes gebildet werden, ſo bildet ſich daraus weiterhin die Reflexionswiſſenſchaft der reinen Anſchauung, der abſtracten Formen der Mathematik, zugleich die nähere formale Grundlage der Naturwiſſenſchaft. Weiter faſſet die empiriſche Wiſſenſchaft den concreten Inhalt des Geiſtes auf in ihrer reflectirenden und vorausſetzenden Weiſe, und Alles wird ſo in ein abſtract-Allgemeines verwandelt. Das Höchſte, wozu es kommt, iſt die äuſſere Geneſis des Geiſtes. Dann aber zeigt ſich in der genialen empiriſchen Reflexion ein unmittelbares Uebergangsmoment zur Philoſophie des Geiſtes, welches in poetiſchen und religiöſen wie überhaupt in den geiſtreichen und ſinnigen Auffaſſungen (wobei wieder beſonders an Göthe, dann auch an Montesquieu u. A. zu erinnern iſt) hervortritt.

c) Die Philoſophie des Geiſtes nun iſt vielmehr das ſchöpferiſche Setzen des Geiſtes als der ideellen That

des abſoluten Geiſtes, ſo daß der endliche und unmittelbar unendliche Geiſt kein ſelbſtſtändiges, fixirtes Daſein haben, ſondern als voraus Geſetzte der unendlich denkenden Idee, welche auch aus ihnen in ſich reflectirt bleibt, beſtehen. Und ſo wie ſich bei der Natur die Schwierigkeit des ſetzenden Begreifens durch die Idee des anſchauenden Begriffes löſte, ſo löſt ſich hier die Schwierigkeit des Unterſchieds des unmittelbaren vom abſolut denkenden Geiſte durch die Idee des geiſtig oder intellectuell anſchauenden Begriffes, welcher als das Setzen des vorausgeſetzten Geiſtes die freie Continuität in denſelben und Macht über ihn iſt durch ſein freies Entlaſſen, d. h. ein Entlaſſen, welches keines oder unmittelbar wieder aufgehoben iſt.

α) So erſcheint mithin die ganze Welt des vorausgeſetzten Geiſtes als eine ſchöpferiſche That des abſolut denkenden Geiſtes. Indem nun der ſubjective Geiſt nach ſeiner Unmittelbarkeit ein Zerfallen in die vielen einzelnen Menſchengeiſter, Subjectivitäten oder vorausgeſetzten Reflexionscentra der abſoluten Idee in ihrer unmittelbaren geiſtigen Exiſtenz, ſo wie ein Entwickeln in dieſer ſeiner Subjectivität, und inſofern der objective Geiſt ſo wie der unmittelbar abſolute ein weltgeſchichtlicher Entwickelungsproceß durch die vielen Völker und Staaten des Weltgeiſtes hin iſt, ſo iſt das ideelle Reich der Philoſophie das entwickelnde Setzen eines unendlichen Geiſterreiches durch alle Momente des nothwendigen Proceſſes hin, und das Zurückführen dieſes Geiſterreiches in das Centrum des abſoluten Geiſtes, zuhöchſt des abſolut unendlichen rein denkenden Geiſtes. Da erhebt ſich nun wieder die Frage nach der Thatkraft des philoſophiſchen

Geiſtes und der Einwurf, daß derſelbe auch nicht Einen endlichen Geiſt würklich ſchaffen, nicht Eine empiriſche Geiſtesindividualität conſtruiren könne, alſo auch nicht deren Syſteme, Völker und Staaten. Gott hingegen, der würklich ſchaffende Geiſt, ſetze nicht nur würkliche Geiſter, ſondern dieſe auch in empiriſcher Individualität. Sollte man es nun hier wieder unternehmen, hinzuweiſen auf die Erbärmlichkeiten und Schlechtigkeiten ſo vieler empiriſchen Individuen und Völker, auf die Zufälligkeiten und Greuel in Schlacht, Wahnſinn, Mord, Phantaſterei, Maaßloſigkeit u. ſ. w., ſo würde uns hier freilich die Freiheit des Menſchengeiſtes, der Sündenfall und die Erbſünde als Aegide vorgehalten und vielmehr behauptet werden, Gott ſchaffe die Menſchen urſprünglich rein, lauter und gut, lauter gute obſchon ſonſt unendlich mannigfaltige Individuen, und nur durch ſeine eigne Schuld ſei der Menſch gefallen und falle, ſei das Verderben durch Alles hingezogen und erfolgten deshalb nun alle dieſe Zufälligkeiten und Greuel, wobei denn auch äuſſerlich und in Beziehung auf die Natur, da einmal Alles verderbt ſei, kein Unterſchied zwiſchen Gerechten und Ungerechten gemacht werde, indem ja doch einſt dem Gerechten auch das Leiden zur Wonne, dem Ungerechten auch das Glück und die Freude zum Schmerz verkehrt zu werden beſtimmt ſeien. Und ſo ergeht ſich dann das religiöſe Gemüth, welches wohl ahnet und glaubt, daß über dieſer irdiſchen eine höhere himmliſche Welt und unendliche Harmonie, Kraft und Wahrheit ſchwebe, in tauſendfältigen mythiſchen Bildungen der Phänomenologie des Geiſtes, um ſeinen innern Zwieſpalt zu verſöhnen. Allein es tritt ſolchen Bildungen ſchon von vorn herein die

Frage entgegen, wodurch denn, wenn das Geiſterreich urſprünglich und unmittelbar gut und vollkommen aus Gott entlaſſen worden ſei und entlaſſen werde, nun doch ſein Abfall begründet worden ſei und werde, wie die urſprüngliche geiſtige Harmonie ſich aufgelöſt habe in ſolche Disharmonie. Sagt man: durch den Teufel oder böſe Geiſter, ſo entſteht wieder die Frage nach deren Abfall, außer andern unauflöslichen Schwierigkeiten. Sagt man: durch die ſinnliche Natur, ſo iſt in jener urſprünglichen Vollkommenheit vielmehr die Vorausſetzung ihres Aufgelöſtſeins zur unendlichen Harmonie des Geiſtes ſchon gemacht, mithin die Sache unerklärt. Sagt man: durch die ſelbſtiſche Natur, ſo iſt ebenſo die Vorausſetzung ihrer Auflöſung in jener Vollkommenheit enthalten. So bleibt denn nichts übrig als ſich auf die abſolute Willkühr als die Freiheit des Menſchen zu berufen, wonach er es eben habe machen können, wie er nur wollte, wie es ihm beliebte, in Gott und ſeiner Vollendung bleiben aber auch ebenſoſehr aus ihm und ihr heraustreten konnte. Abgeſehen nun davon, daß in jenem vollkommnen Zuſtande auch dieſe Willkühr vielmehr negirt ſein müßte, wie denn Gott nur die unmögliche Möglichkeit der Unwahrheit iſt, d. h. die nur aufgehobene Möglichkeit und ſchlechthin wahre und freie Würklichkeit, und geſetzt die weitere Hypotheſe, daß der Menſch wohl in voller Harmonie von Gott geſchaffen worden ſei, aber mit der Beſtimmung ſich ſelbſt erſt zu bewähren in ihr, und daß alſo neben dieſer Harmonie ein ſinnlich-ſelbſtſüchtiger Trieb nur als Möglichkeit dieſer Bewährung und ſomit ſelbſt als bloße Möglichkeit und als Vorausſetzung der Freiheit des Menſchen, ſeinem Sichſelbſtauszeugen, geſetzt worden ſei, und

nun der Menſch in der Harmonie umfaßt zugleich die Möglichkeit dieſes Andersſeins geſchaut habe: ſo entſteht wieder die Frage über die Grundloſigkeit des Bleibens in dem Zuſtande oder aber des Austretens. Denn werden alle Menſchen hierin, wie billig, als völlig gleich vorgeſtellt, ſo iſt nicht einzuſehen, warum ſich der Eine ſo, der Andere anders beſtimmt habe, warum der Eine habe bleiben wollen, der Andere nicht. Denn ſagt man: eben wegen ſeines abſoluten Willens; ſo heißt das ja nur, wegen ſeines grundloſen d. h. ganz abſtracten Willens, welcher aber deshalb eben gar Nichts wollen kann. Sagt man: alle ſeien gefallen, ſo iſt das wieder entweder ſchlechthin grundlos oder innere Nothwendigkeit und in letzterem Falle wieder auf Gott geſchoben. Gibt man auch zu, nur in der unendlichen Harmonie liege des Menſchen Freiheit, aber es ſei der Menſch von Gott dazu beſtimmt, ſich ſelbſt zu entſchließen, ob er in dieſer Freiheit bleiben oder ſich in die Knechtſchaft entäußern wolle und nun unfrei ſein und dem Proceſſe der Aeußerlichkeit und Nothwendigkeit anheimfallen, dann nur durch göttliche Gnade wieder zu retten; ſo kann man fragen: ob der Menſch in jenem Zuſtande Alles vorausgewußt habe? Da nun Jeder die Seeligkeit und nicht die Unſeeligkeit will und ſucht, als urſprünglich Geiſt aus Gott, und ſeine ganze Unſeeligkeit vorausſah, ſo iſt unbegreiflich, wie ſich irgend Jemand aus der als allein wahrhaft erkannten Seeligkeit in die Unſeeligkeit hätte entäußern ſollen. Hat er es nicht vorausgeſehen, iſt ihm etwa das Bleibenſollen nur als ein formelles Gebot Gottes geſetzt, ſo wäre er wie ein unvernünftiges Kind behandelt worden, und hätte Recht gehabt, ſolcher Spielerei zu trotzen.

Allein in allen dieſen Vorſtellungen liegt nur das Bild, die Phantaſie, die Mythologie einer tieferen Idee, der Idee, daß der Menſch urſprünglich d. h. innerlich, im Geiſte in Gott ſtehe, und aus der Endlichkeit der ſinnlich-ſelbſtſüchtigen Natur zurückkehren müſſe zum göttlichen Geiſte, und dieſe Idee wird nur, in der Weiſe des Vorſtellens, in zeitliche Urſprünglichkeit, formelles Gebot, Baum der Erkenntniß u. dgl. hinausgeworfen.

β) Indem wir mithin alle dieſe mythiſchen Entwickelungen auf ihr Gebiet zurückweiſen und als ſolche begreifen, d. h. ihre immanenten Ideen nachweiſen, ſonſt aber überhaupt den Fanatismus des religiöſen Geiſtes nicht beachten, faſſen wir vielmehr wieder die Unterſcheidung des unmittelbaren und idealen Geiſterreiches oder der unmittelbaren und idealen Weltgeſchichte auf, ſowie die Entwickelungsſtufen in beiden (denn das ideelle Geiſterreich hat hier nicht die Bedeutung der in Gott verklärten Menſchen als einer Stufe der geiſtigen Entwickelung, ſondern des ideell aufgefaßten begriffenen Geiſterreiches durch alle Stufen hin).

αα) Das unmittelbar exiſtirende Reich der Geiſter iſt zunächſt ſogleich behaftet mit der Unmittelbarkeit der Natur, und zwar durch alle Stufen ſeiner Entwikkelung hin. Indem nun dieſes Reich der Geiſter nicht geſetzt, ſondern unmittelbar aus der Natur heraus geworden iſt durch die ſich aus der Natur weiter in ſich reflectirende und ſo in der Unmittelbarkeit oder Natürlichkeit der Subjectivität eine empiriſche Mannigfaltigkeit natürlich-geiſtiger oder unmittelbar für ſich ſeiender Centra gründenden Idealität: ſo hat daſſelbe die ganze Zufälligkeit, Regelloſigkeit, Maaßloſigkeit, das ganze Scheinen der

Natur unmittelbar an ſich in Temperament, Leidenſchaft, Trieb, empiriſchem Anſchauen, kurz der ganzen empiriſchen Individualität nach ihrem Naturcharakter. Indem nun ferner der Geiſt zugleich inneres beliebiges oder zufälliges Schalten mit den zu ſeiner innern Natur gemachten Naturformen und Reflexionsform der Triebe iſt: ſo ergießt und entläßt ſich ſeine Thätigkeit in die ungeheuerſte Willkühr, Regelloſigkeit und Fratzenhaftigkeit, welches Alles auf der Grundlage geſetzlicher Entwickelung und ewiger Formen nur äußere Nothwendigkeit und alſo Zufälligkeit — ein waches Träumen als Analogon des würklichen Traumes iſt, ja ſelbſt zum Wahnſinn fortſchreitet, alſo auf der zugleich überall präſenten vernünftigen Grundlage ein ſelbſt unvernünftiges Spiel iſt. Und weil Raum und Zeit im Geiſte nur zugleich überwundene Momente ſind, ſo verhält ſich derſelbe gleichgültig gegen ſie, kann ſie beliebig ausdehnen und zuſammenziehen; und ob die geiſtige Entwickelung, wiewohl ſie weſentlich ein vernünftiger Stufenproceß iſt, in ſo oder ſo langer Zeit vor ſich geht (nach äußeren Momenten, Tagen, Jahren u. dgl. gemeſſen), iſt gleichgültig für den Geiſt als ſolchen, wenn ſchon nicht für dieſes oder jenes beſtimmte empiriſche Subject nach ſeinen beſondern Intereſſen und Zwecken. Daher erſcheint denn auch die empiriſch geiſtige Entwickelung der Einzelnen und der Menſchheit für den erſten oberflächlichen Blick ſo verwirrt, regellos, phantaſtiſch und verrückt, daß man ſich dadurch um ſo mehr berechtigt glaubt zur Annahme einer abſoluten Willkühr im Menſchengeiſte, wodurch alles Begreifen und Conſtruiren (um mich dieſes Ausdrucks in ſeinem guten Sinne zu bedienen) ſchlechterdings aufgehoben werde. Allein auch der Geiſt kann,

ſeiner weſentlichen Entwickelung nach, dem Begriffe nimmermehr entfliehen; er iſt gehalten und getragen in ewiger Entwickelungsnothwendigkeit, obſchon ſie als die des Geiſtes immanente wenigſtens relativ freie, d. h. aus Selbſtbeſtimmung und Selbſtentwickelung, nicht aus Nothwendigkeit des bloßen Werdens, hervorgehende iſt (denn abſolut frei iſt nur der göttliche Geiſt). Und ſo iſt denn auch hier, in der empiriſchen Geiſterwelt, eine vernunftvolle Entfaltung auf der einen, eine vernunftloſe Bewegung auf der andern Seite vorhanden, und inſofern das unmittelbare Reich des Geiſtes gleichfalls unaufgelöſter Widerſpruch, welchen der göttliche Geiſt ideell auflöſt, indem er die Seite der vernunftloſen, zufälligen, regelloſen, gottloſen Nothwendigkeit und Willkühr negirt. Von dieſem Widerſpruche aber, welcher hier anders iſt als in der Natur, weil die beſondern Bewegungen, Richtungen, Diremtionen, Seiten und Stufen des Geiſtes nicht zu für ſich ſeiender Fixation oder Selbſtſtändigkeit, zu beſondern entäußerten Daſeinsformen (wie in der Natur Waſſer, Luft u. ſ. w.) kommen, ſondern vielmehr ſtets ideell geſetzte, mithin in die Macht der Allgemeinheit des Geiſtes unmittelbar zurückgenommene und aufgehobene ſind (und in dieſem Sinne kann man denn mit Hegel wohl die Natur, nicht aber den Geiſt den unaufgelöſten Widerſpruch nennen) — von dieſem Widerſpruche alſo iſt wohl zu unterſcheiden der vernunftvolle Widerſpruch, welcher hier wie in der Natur der Grundtrieb aller Entwickelung iſt, und in dem allgemeinen Gegenſatze der Möglichkeit zur Würklichkeit, der Unmittelbarkeit zur Vermittlung beſteht, alſo der Selbſtverwürklichungstrieb alles Lebens iſt. Denn Natur wie Geiſt ſind nur

als Selbſtverwürklichungsthätigkeit, und alle Momente und Stufen ſind nur Momente und Stufen dieſer, ſo daß jede Stufe durch ihren innern vernünftigen Widerſpruch ſich in eine höhere aufhebt, bis endlich im göttlichen Geiſte alle Widerſprüche aufgehoben ſind, und die unendliche Möglichkeit ſelbſt die unendliche Würklichkeit, und beide in reiner Idealität die unendliche abſolut freie Nothwendigkeit ſind. In dieſer vernünftigen Entwickelung des Geiſtes iſt nun ſelbſt das Böſe und die Sünde wenigſtens als ein principielles Entwickelungsmoment geſetzt, theils unmittelbar als das ſeiner ſelbſt nicht bewußte Böſe, inwiefern das Subject als in der Natur, den Trieben und Leidenſchaften, noch ganz befangen nur die unmittelbare Reflexionsform der Triebe der endlich-ſelbſtſüchtigen Natur iſt und das Gute nicht weiß, theils aber auch im ſelbſtbewußten Geiſte, inwiefern dieſer nun ſein ganzes ſinnlich-ſelbſtſüchtiges Daſein als Gegenſatz zur objectiven Allgemeinheit des Rechten und Guten erkennet, und ſomit ſich zunächſt als das Böſe und Sündhafte im Principe weiß, um ſo mehr, je tiefer der Geiſt in ſich entwickelt iſt. Allein daß das Böſe und die Sünde zur That und Realität wird, iſt keine vernünftige ſondern im Gegentheil die vernunftloſe Nothwendigkeit, ſomit auch die bloße Möglichkeit in der empiriſchen Geiſterwelt, wonach bald die Triebe des ſinnlich-ſelbſtſüchtigen Lebens, bald das Bewußtſein des Rechten und Guten zur obherrſchenden Macht wird. Daher es nicht in der vernünftigen Nothwendigkeit gegründet iſt, daß die Individuen das Unrechte und Böſe thun, ſondern ſie ſich davon freihalten, es überwinden können, wie Jeſus Chriſtus, aber auch nicht freihalten können. Weshalb

auch der Geiſt die Macht iſt, alle dieſe äußere Nothwendigkeit wieder von ſich abzuſtoßen, und vielmehr dagegen in ſeiner Wahrheit und Freiheit zu leben. Daher denn das Unrecht, das Böſe, die Sünde wohl als nothwendige Principien auch in der Philoſophie des Geiſtes vertreten, aber ſich hier eben ſo unmittelbar auflöſen, und nach der empiriſchen Realität und That derſelben weiter keine Frage iſt. Und in dieſem Sinne kann man die Krankheit des Organismus hiermit parallelisiren (wie denn auch die Sünde ſo vielfach Quelle von Krankheiten iſt), inwiefern ihr Princip in der negativen Beziehung des Organismus zur Außenwelt liegt, welche Beziehung aber als fortwährende Auflöſung des Widerſpruchs in der Aſſimilation und Aufhebung des Aeußern erſcheinen, aber auch als Nichtauflöſung vorhanden ſein kann; jenes iſt in der vernünftigen, dieſes als Krankheit in der vernunftloſen Nothwendigkeit gegründet.

ββ) Jene Philoſophie des Geiſtes alſo, oder das vom abſoluten Geiſte wiedergeborne Reich der Geiſter hingegen iſt ein ſchöpferiſches Setzen dieſes Reichs als eines bloßen Reiches der Vernunftnothwendigkeit in der Idee mit Negation aller empiriſchen Zufälligkeit, Regelloſigkeit, Maaßloſigkeit, Bosheit, Schlechtigkeit und Sünde. Es iſt das verklärte Reich der Geiſter von der unterſten Stufe der Seele an bis zur höchſten der Philoſophie. Denn es wird hier alle gegen die Idee gleichgültige Aeußerlichkeit, alles Scheinen, abgeſtreift, und ſo bleibt der abſolute Geiſt im Setzen dieſes Reichs ſchlechthin bei ſich ſelbſt, iſt unendliche Freiheit. Inſofern nehmlich nur die Identität von Weſen und Erſcheinung die wahre Würklichkeit iſt, ſo ergibt ſich, daß eben damit jede unrechte und böſe

That als ein Unwürkliches, ein unaufgelöſter Gegenſatz bezeichnet iſt, und mit Recht behauptet wird, daß alles Vernünftige würklich, und alles Würkliche vernünftig ſei. Zwar iſt es richtig, daß nur der göttliche Geiſt die ſchlechthin wahre Würklichkeit, die abſolute Würklichkeit, d. h. die abſolute Identität von Weſen und Erſcheinung oder die unendliche Erſcheinung iſt, und inſofern die ganze Natur und der ganze Geiſt noch als unwürklich erſcheinen. Allein indem der göttliche Geiſt das Schaffen eines vernünftigen Reichs von Idee, Natur und Geiſt iſt, worin es, obſchon alle niederen und höheren Stufen darin als relativ niedere und höhere Würklichkeit vertreten, doch nie zur unaufgelöſten, fixirten Trennung von Weſen und Erſcheinung kommt, wie in der nur unmittelbaren Natur und dem nur unmittelbaren Geiſte: ſo iſt das ganze im abſoluten Geiſte geſetzte Reich der Natur wie des Geiſtes als vernünftig würklich (wie es denn die Philoſophie nie und nirgends mit der bloßen Möglichkeit, dem So- und Andersſeinkönnen als abſtractem, zu thun hat — Hegel, Encyklopädie §. 143. Anm.), und man hat blos zwiſchen niederer und höherer Würklichkeit zu unterſcheiden, wie denn z. B. der Geiſt ſelbſt die unendlich höhere Würklichkeit gegen die Natur iſt. So hat es die Philoſophie überhaupt nur mit dem Vernünftigen und Würklichen zu thun. Wollte man demnach von Gott behaupten, er habe das empiriſche Reich der Geiſter als abſoluter Geiſt in ſich geſetzt, ſo würde man eine Blasphemie gegen ihn behaupten. Er hat es nur geſetzt, inſofern es vernünftig iſt, und iſt nicht ein äußeres Thun in demſelben, ſondern ideale Schöpfung und Seeligkeit; er iſt ſomit der abſolute Geiſt des Philoſophirens. Das unmittelbare Geiſterreich iſt

geworden und wird aus der unmittelbaren Idealität, dem unmittelbaren und deshalb nicht wahrhaften noch mit dem Negativen behafteten Gott, als Reflexion aus der Natur in ſich; das vernünftige Geiſterreich als die Grundlage auch von jenem iſt das Himmelreich in Gott, geſetzt von der abſolut vermittelten Idealität. M. vgl. auch überhaupt Hegel, Geſchichte der Philoſophie B. III. S. 101. 102: „Unter dem Weltlichen, was ſo in Gott aufgenommen wird — in Gott iſt es nur in ſeiner Wahrheit, nicht in der Unmittelbarkeit aufgenommen —, nicht das, was wir Pantheismus nennen, denn dieſer ſetzt das Unmittelbare, wie es iſt, voraus" u. ſ. w.

γγ) Nun entſteht aber doch eine Beziehung zwiſchen dem empiriſch anſchauenden und dem ſpeculativ ſchaffenden Geiſte auch im Reiche der Geiſter durch die Vermittlung des Menſchen. In dieſem Sinne ſchaut der abſolute Geiſt durch den Menſchen hin den Jammer, die Noth, die Sünde des empiriſchen Geiſterreichs, und erweiſet ſich dagegen durch denſelben als Erlöſer und Befreier, als die Negativität auch gegen die empiriſche Unvernunft. So in der religiöſen Form des Gottmenſchen, Jeſus Chriſtus. Zunächſt jedoch iſt dieſe Negativität die an und für ſich ſeiende Idealität des Himmels, welche ſich dann auch eben ſo als die ſich äußernde That, als das Sein für Anderes d. h. für die concrete Menſchheit, als der *λόγος προφορικός* offenbart.

γ) Dieſes Letztere iſt nun das reelle Einwürken Gottes auf den Menſchen durch die Vermittlung des praktiſchen objectiven Geiſtes, und ſo ſelbſt praktiſche vermittelte Thätigkeit Gottes auf den empiriſchen Menſchen durch denſelben hin. Und dieſes iſt nun über-

haupt die Seite, wo die Philoſophie, die abſolute Wiſſenſchaft, durch Rückwendung auf die untergeordneten empiriſchen Stufen und Formen, durch Aufhebung und Verklärung derſelben, zugleich die abſolute praktiſche Kraft im Menſchen und für den Menſchen wird, welcher Kraft Vermittlung wieder in dem Begriffe des Gottmenſchen liegt. Dieſe Seite der Philoſophie verdient noch eine nähere Explication.

Bei einer erſten oberflächlichen Betrachtung nehmlich könnte es ſcheinen, als wenn die Philoſophie überhaupt in Theorie und Praxis, in Wiſſenſchaft und Thatkraft, einzutheilen ſei. Und ſo hat ſich denn auch der noch nicht zur reinen Idee gelangte Geiſt darüber ſogar erzürnt, daß die Philoſophie als die reine Seeligkeit der abſoluten Theorie feſtgeſtellt werde, und die praktiſche Seite und mit ihr die Seite des Gefühls und Herzens darin ganz zurückgedrängt erſcheine. So haben ſich denn auch ſelbſt Matthias: „die Idee der Freiheit u. ſ. w. Marb. 1834." und Richter: „die Lehre von den letzten Dingen u. ſ. w. Erſt. Band. Breslau 1833." dahin ausgeſprochen, daß die Philoſophie ſelbſt ihre Grundeintheilung in theoretiſche, praktiſche und ſeelige Kraft, letztere als die Identität der erſteren, haben müſſe, und daß ſie ſo in ihrer Totalität als die Einheit von Wiſſenſchaft, Kunſt, Wille, That als die freie Religion der Idee zu bezeichnen ſei, während ſie von Hegel einſeitig als theoretiſche Seeligkeit des abſoluten Begriffes gefaßt werde. Aber auch hier zeigt ſich ſogleich wieder die unendliche Größe Hegels, ſich überall in die Objectivität der Sache ſelbſt zu vertiefen, und an die Stelle eines formellen Conſtruirens die wahrhafte Dialektik der Idee zu ſetzen. Und allerdings hat Hegel

ſelbſt die ganze Sphäre des abſoluten Geiſtes im weitern Sinne als Religion bezeichnet (m. ſ. Encyklopädie §. 554). Die Philoſophie jedoch als ſolche oder an und für ſich gefaßt iſt der reine unendliche Geiſt, worin Alles zur Idealität aufgehoben iſt, und alle praktiſchen Erweiſungen nur vorausgeſetzte Vermittlungsmomente ſind, welche aber die Idealität als in ſich aufgehobene enthaltend und ſetzend die concrete abſolute Idee iſt. Daher erſcheint denn auch in der Logik als der Wiſſenſchaft der reinen Idee oder des abſtracten Geiſtes als erſtes Moment das endliche Erkennen, welches durch das Wollen ſich objective Realität gibt und nun erſt als die unendliche Einheit, d. h. als die ſelbſt ideale Einheit des Denkens und Wollens, als die abſolute Idee reſultirt, welche nur der unendliche Wille iſt und ſo in reiner abſoluter Identität mit dem Gedanken bleibt, alſo ſich nicht zur Unmittelbarkeit des Wollens und endlicher That entläßt, ſondern dieſes Alles in ihr ſelbſt ideell ſetzet (Hegel, Encyklopädie §. 226—244). Gott iſt ſo nur die unendliche theoretiſche Seeligkeit, worin alles Praktiſche, unmittelbare Thun, Natürliche zum ideellen Momente aufgehoben iſt. Man braucht nicht Philoſoph zu ſein, um die Natur aus dem Geiſte zu beſtimmen, das Rechte und Gute zu thun, in der Kunſt und Religion zu leben. Ja man braucht nicht Künſtler, nicht religiös im engern Sinne zu ſein, und kann dennoch das Rechte und Gute in Familie, Geſellſchaft, Staat bethätigen. Allerdings jedoch gewinnt der Menſch in der Religion einen tieferen abſoluten Halt auch des Rechten und Guten, und, was noch mehr iſt, eine unendliche Gemüthsbeſeeligung, wodurch er erſt völlig von der Endlichkeit und Selbſtſucht befreit wird,

welche auch dem Stoiker, dem Kantianer noch anklebt. So gewährt wahrhaft zunächſt die Religion Befreiung von dem Schmerze und Zwieſpalt der Endlichkeit. Noch mehr und im allein abſolut wahren Sinne findet der Menſch dieſe Beſeeligung und Befreiung in der Philoſophie, dem unendlichen Denken, welches nun der unendliche Haltpunct wird, woran ſich der Menſch feſt und ſicher anlehnt, und in ihm getragen alles Rechte, Gute, Religiöſe unerſchütterlich feſthält und bethätiget, die Menſchheit aus der wahrhaft göttlichen, aus Gott ſtammenden und in ihm getragenen Liebe umfaſſet. Daß jedoch der empiriſche einzelne Menſch ſich ſo durch alle Sphären hin praktiſch erweiſe (denn dieſes iſt der Menſch, nicht unmittelbar Gott), iſt nicht das abſolute Intereſſe Gottes an und für ſich, welches in der ideellen Aufhebung alles Unrechten und Böſen und aller Sünde beſtehet: denn ſonſt würde ja Gott mehr oder weniger ſeelig ſein, jenachdem ſich die empiriſchen Individualitäten verhielten. Sondern das iſt nur der zweite Rückſchlag des göttlichen Geiſtes auf den menſchlichen, ſich vermittelnd in der Idee des nicht nur idealen, ſondern auch empiriſchen Gottmenſchen, des Jeſus Chriſtus. Und hierdurch geſchieht dann auch die Verklärung des empiriſchen Menſchen, und durch ihn hin die anderer Individuen, durch Erziehung, Beiſpiel, Lehre, ſo wie auch der Natur, durch alle Kunſt: und in und mit dieſer Verklärung ſteigt die Seeligkeit des empiriſchen Menſchen, indem der Himmel nicht nur die ideale Welt in ihm ſelbſt iſt, ſondern auch das Eindringen in die und die Verklärung der empiriſchen Welt wird, welches aber nicht Vermehrung der Seeligkeit Gottes, des unendlich denkenden Geiſtes, an und für ſich iſt, weil

dieſer in ſeiner Idealität ewig die ganze Welt beſiegt und überwunden in ſich trägt. Das Reich Gottes an und für ſich iſt nicht von dieſer Welt, ſondern der Himmel; und das tauſendjährige Reich iſt wieder nur Gemüthsverzeitlichung der Idee des ewigen himmliſchen Reiches. Denn vollkommen wird es in dieſer Welt, ihrem Begriffe nach, doch nie, ſo ſehr auch die ideale Welt zum Siege über die Vernunftloſigkeit auch factiſch gelangen mag. Hier werden immer noch unbeſiegte Naturübel, Ungerechtigkeiten, Thorheiten und Sünden vorhanden ſein, wenn auch im Allgemeinen factiſch und empiriſch überwunden durch das Reich der empiriſchen Sitten, Staaten, Kirchen, Wiſſenſchaften. Denn die Welt iſt eben zugleich das Auseinanderfallen des Allgemeinen und Einzelnen; und ein unmittelbares Eindringen des Himmels in die Erde würde ein factiſches Vernichten des ganzen empiriſchen Natur- und Geiſterreiches ſein, wie man ſich etwa eine allgemeine Weltverbrennung als das Ende aller Dinge und der Zeit vorſtellt, wo dann Gott Alles in Allem ſein werde: welche aber wieder nur Verzeitlichung der ewigen, Alles allerdings in ſich aufhebenden, Idee iſt.

Wohl aber gibt es auch eine ſogenannte praktiſche Philoſophie, als nicht auf das Können ſondern das Sollen, und alſo auf den Willen der Menſchen gehend. Denn dieſe Philoſophie iſt ſelbſt die Philoſophie des objectiven und religiöſen Geiſtes, worin das wahrhaft Allgemeine und Gute, die ewigen Geſetze für das Reich der Endlichkeit entwickelt werden. Und inwiefern die reine freie Erkenntniß dieſer Geſetze — nicht daß ſie nur noch unmittelbar im Gemüthe, Herzen und Willen ſeien — auch für den empiriſchen Menſchen zur Befeſtigung

und Reinigung ſeiner Willenserweiſungen und Thaten wird, gibt es auch eine in der Philoſophie abſolut getragene Praxis des darin lebenden Menſchen. Und in der That erweiſet ſich die Philoſophie hierin als die höchſte, freieſte und feſteſte Kraft für den Menſchen, weil ſie ihm eben die wahrhafte Erkenntniß aller Dinge gewährt. Inſofern jedoch der unmittelbare Menſch im Leben der Natur ſteht, der Verdüſterung und Verdunklung ſeiner Erkenntniß und Lähmung ſeiner freien darauf gegründeten Energie durch ſinnlichen Trieb und Reiz ſo wie Leidenſchaft in zeitlichen Momenten anheim fallen kann, ſo iſt das Leben des Menſchen nie in abſoluter Selbſtſicherheit; und ſelbſt der, in welchem die abſolute Philoſophie auf das Freieſte und Tiefſte lebendig geworden iſt, kann noch fallen als Menſch, obſchon er im Ganzen auch als ſolcher eine größere Feſtigkeit und Sicherheit gegen andere mehr in der Unmittelbarkeit lebende Menſchen — ceteris paribus — zeigen wird. So hat ja ſelbſt Jeſus Chriſtus noch gezagt und geweint, ja gerufen: „Mein Gott, mein Gott, warum haſt Du mich verlaſſen!" eben in Momenten ſolcher Verdüſterung und Verdunkelung. Denn Jeſus Chriſtus war Gottmenſch zugleich als empiriſcher, und damit auch noch der Unmittelbarkeit unterworfen, ohne Sünde und doch nicht gut ſchlechthin: „Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?" und: „Lieber, warum nenneſt du mich gut? Gott allein iſt gut."

Und ſo ergibt ſich denn aus dieſem Allen, daß die Philoſophie an und für ſich nur zu faſſen iſt als die unendliche Idee in ihrem idealen Beiſichſelbſtſein, abſolute Identität des Denkens und Wollens, als unendliches ſich als Denken ſelbſt bethätigendes Denken, für ſich ſeiende

unendliche Idealität, und daß ihre Diremtion nur das Setzen ihrer unendlichen Vermittlung in Logik, Natur und Geiſt iſt; daß ſie aber dann weiterhin für den empiriſchen Menſchen auch zu praktiſcher Kraft und Beſeeligung wird.

5) Denn die Philoſophie iſt nun zuletzt ihr eigner Begriff, und trägt alle Momente des endlichen und unmittelbar unendlichen Geiſtes als vorausgeſetzte Vermittlungen ihrer in ſich.

a) Sie faſſet ſich, indem ſie dieſe Vorausſetzungen von ſich abſcheidet und ſich objectiv gegenüberſtellt, als die würkliche abſolute Idee, die exiſtirende abſolute Idee, das unendliche göttliche Selbſterſcheinen, den ſchlechthin abſoluten Geiſt. In ihr iſt daher die Möglichkeit ſchlechthin Würklichkeit, und deshalb die abſolute Verſöhnung aller Widerſprüche, die unendliche Ruhe und Seeligkeit. Aber dieſe Ruhe iſt nur das einfache ſich ſelbſt gleiche in ſich reflectirte Centrum der unendlichen immanenten Bewegung, als ein ewiges Setzen der Welt des Logiſchen, Natürlichen und Geiſtigen im Geiſte, ſo daß der abſolute göttliche Geiſt in ſeiner unendlichen Ruhe bleibt, weil er das ſtets auflöſende Setzen aller Unterſchiede und Widerſprüche iſt, und ſich ſelbſt als die abſolute Auflöſung derſelben weiß. Indem ſo der philoſophiſche Geiſt ſich ſelbſt begreift als dieſe unendliche Ruhe in der unendlichen Bewegung, ſo iſt er nur das Faſſen ſeiner ſelbſt als des göttlichen im freien Denken Logik, Natur und Geiſt, zuhöchſt ſich ſelbſt als den göttlichen Geiſt ſetzenden Geiſtes, und das Setzen ſeiner ſelbſt iſt mithin zugleich Setzen aller Vermittlungen; denn er iſt nur das Zurückreiſen aus ihnen allen in ſich. In-

dem er ſo zunächſt ſeine allgemeine ideale Grundlage von ſich abſcheidet und ſich vorausſetzt, iſt die Philoſophie Rückkehr in den abſtracten Logos, und die Logik reſultirt nun als vermittelt durch den abſoluten Geiſt, als von ihm geſetzt. Und ſo iſt der abſolute philoſophirende Geiſt nur dieſe unendliche Kreisbewegung und Vermittlung in ſich, ſo daß er in allen Momenten als das unendliche geiſtige Centrum thront, weil er Alles ſetzet. So faßt er ſich ebenſoſehr unmittelbar als vermittelt, als Vermittlung welche die Bewegung und das Reſultat der Unmittelbarkeit, und als Unmittelbarkeit welche das Reſultat der Vermittlung iſt, die ſchlechthin vermittelnde Unmittelbarkeit, die in ſich reflectirende in allen Unterſchieden ſich auf ſich ſelbſt beziehende Unmittelbarkeit — und der unendliche Geiſt iſt nur das unendliche geiſtige Thun, welches ewige Erzeugung ſeiner ſelbſt iſt, ſo als Vater, Sohn und heiliger Geiſt, die beiden erſten als nur geſetzt im letzten, der Totalität — der abſtracte Geiſt als Logos, die Welt als der Sohn werdende Logos, die Welt der Natur und des unmittelbaren Geiſtes, der reine göttliche Geiſt als das Thun und Vorausſetzen ſelbſt, die in ſich concrete abſolute Totalität, das allein wahre Leben, die allein wahre Würklichkeit, grundlos oder nur in ſeiner zeitloſen Ewigkeit gegründet, nur durch ſich ſelbſt vermittelt, nur aus ſich ſelbſt reſultirend, unbegriffen und für immer unbegreiflich dem Verſtande. Nicht kannſt du fragen: Woher kommt der abſolute Geiſt? Warum iſt er? Warum iſt nicht Nichts? Warum nicht bloße Natur? Denn dieſes Alles ſind Fragen, welche den Geiſt vorausſetzen. Der Geiſt iſt, weil er iſt, und ſein Sein iſt ſein Selbſtſchaffen — vor ihm verſchwinden Zeit und Raum wie ein Traum der

Phantaſie; er iſt die in ſich webende Idealität, die ſich einfach auf ſich beziehende, obſchon auch Raum und Zeit in ſich ewig ſetzende, Ewigkeit.

b) So der göttliche Geiſt als dieſe Vermittlung in ſich iſt er das Setzen des abſoluten Schluſſes als der Einheit der drei unendlichen Totalſchlüſſe (m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 574 — 577).

α) Zunächſt ſetzt er die abſtracte Idee und die Welt der Natur wie des unmittelbaren Geiſtes als Prämiſſen und ſich als abſolutes Reſultat, ſo daß die Welt das Vermitteln und Zuſammenſchließen ſeiner mit der Idee — er die durch die Welt hin ſich mit ſich vermittelnde, zu ſich zurückkreiſende Idee iſt. So ſetzt er ſich in dieſem Schluſſe als ſelbſt werdend und geſetzt durch die aus ihrem natürlichen und geiſtigen Andersſein unendlich in ſich zurückkehrende Idee. So als das Abſtrahiren von ſeinem Setzen iſt ihm die Idee das Unmittelbare, welches in die Welt der Natur und des Geiſtes unmittelbar übergeht, ſich entläßt, und ſo die Welt als unmittelbare Würklichkeit iſt, die den Schein und unaufgelöſten Widerſpruch an ihr hat, und nun die unendliche ideelle Auflöſung in ihm, dem durch abſolute Negativität ſich bewürkenden Reſultate, erlangt.

β) Zweitens ſetzt ſich nun der philoſophirende Geiſt ſelbſt zur einen Prämiſſe, welche die Welt zu ihrer erſten Vorausſetzung, der erſten Prämiſſe hat, und Zuſammenſchlieſſen der Welt mit der nun geſetzten Idee als mit ihrem Grunde iſt.

γ) Drittens endlich ſetzt er ſich, da die Idee als der Grund der Welt nun ſelbſt geſetzt iſt, zur erſten abſoluten Prämiſſe und die Idee zur zweiten, ſo daß

nun die Welt als Reſultat erſcheint und mit dem abſoluten Geiſte durch die geſetzte Idee zuſammengeſchloſſen iſt. So ſind Idee, Natur und Geiſt nun ſelbſt nur geſetzte Totalmomente; und dieſer Standpunct iſt der Standpunct der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, indem ſich die abſolute Vernunft zum unendlichen Grunde macht, welcher ſich zuerſt die Idee an und für ſich, ſodann die Natur, und endlich den unmittelbaren Geiſt voraus ſetzet, und durch alle Formen hin das unendliche Zurückkreiſen in ſich, das reine Selbſtſetzen und Selbſterzeugen iſt.

c) Uebergang. Indem nun aber auch jene beiden erſten Schlüſſe als Vorausſetzungen ihr Recht haben, ſo erſcheint der philoſophirende Geiſt als vermittelt durch die Welt, und in dieſer Beziehung als ſich entwickelnd durch die Welt hin und heraustretend durch ſeine abſolute Negativität oder abſolute Freiheit in der erfüllten Zeit. Und indem ebenſoſehr der dritte Schluß das allein abſolute Recht hat, worin dann die andern aufgehoben werden, ſo wird jene Erſcheinung der Entwicklung aufgehoben zur geſetzten Vermittlung. Indem jedoch endlich der abſolute Geiſt auch das Sichvermitteln mit der empiriſchen unmittelbaren Exiſtenz durch das empiriſche Anſchauen iſt, ſo jedoch, daß er dieſes Anſchauen nur zur Verklärung der Unmittelbarkeit und alſo zum Herausziehen des ewigen unendlichen Gehaltes in ſich aufnimmt, ſich mithin durch die Unmittelbarkeit nicht bewältigen läßt: ſo wird er nur zum ſetzenden Anſchauen ſeines unmittelbaren Werdens, d. h. er faßt ſeine Idee als Geſchichte und ſeine Geſchichte als Idee. Und da er nicht nur das Werden aus vorausgeſetzten niedrigeren geiſtigen Grundlagen, zunächſt dem Staate, der Kunſt,

der Religion, ſondern da er auch als philoſophirender Geiſt Syſtem der Idee durch alle Stufen hin iſt, ſo faßt er auch ſetzend die Geſchichte ſeiner eignen Geneſis in der philoſophiſchen Geſchichte der Philoſophie, welche im innern Zuſammenhange mit der Weltgeſchichte ſtehet

Und hiermit begründet ſich nun das in Beziehung auf die Eintheilung unſerer ganzen Betrachtung ſchon früher Entwickelte. Bisher nehmlich betrachteten wir die Philoſophie nur noch in ihrer an und für ſich ſeienden Idee, d. h. wir ſetzten den abſoluten Geiſt voraus und ſtellten nun objectiv vor uns hin den Begriff der Philoſophie als ihr Weſen. So iſt es jedoch zunächſt nur für uns; an ſich aber iſt es nur die Möglichkeit, die Dynamis der Philoſophie. Aus dieſer bloßen Möglichkeit, wonach es das Weſen der Philoſophie iſt, das zu ſein, was in dieſem erſten Theile entwickelt worden iſt, reißt ſich aber die Idee der Philoſophie vermöge des darin enthaltenen Widerſpruchs heraus, und erſcheint vielmehr als Verwürklichungsthätigkeit des Weſens, als *ἐνέργει τοῦ δυνάμει ὄντος*. Und dieſe Verwürklichung iſt in ihrer Unmittelbarkeit, alſo nach den beiden erſten Schlüſſen, vielmehr die Prämiſſe, woraus das Wiſſen des Weſens als unſere Würklichkeit hervorging. Allein als philoſophirend und mithin als Würklichkeit der abſoluten Idee hatten wir uns das Weſen nach dem zweiten Schluſſe voraus zu ſetzen, und haben nun weiterhin nach dem dritten auch die Verwürklichung des Weſens in der Welt zugleich mit Aufnahme der erſten Schlüſſe, alſo als begriffene Geſchichte der Philoſophie zu ſetzen, um endlich die abſolute Würklichkeit der Philoſophie in

uns als geſetztes und vermitteltes Reſultat zu erhalten, ſo daß nun das Ende mit dem Anfange identiſch iſt, und wir nur das vorausſetzende und ſetzende Begreifen unſerer eignen Würklichkeit durch alle Momente hin ſind. Denn dieſe Würklichkeit iſt Anfang und Ende, Vorausſetzung und Reſultat der Entwickelung.

Zweiter Theil.

Die Verwürklichung der Idee der Philoſophie oder ihr geſchichtlicher Organismus.

Einleitung und Eintheilung.

1) Da die Natur ihrem Begriffe nach das Außerſichſein der Idee und damit die räumlich = zeitliche Geſtaltung iſt, und da der Geiſt theils in ſeiner Unmittelbarkeit die Natur an ihm ſelbſt hat; theils ihm aber auch als Geiſt die Zeit als Vermittlungsmoment, Bedingung des Insdaſeinſetzens der eingehüllten nur noch möglichen Momente, alſo der Verwürklichung, immanent obſchon keineswegs ſeine Macht iſt: ſo ergibt ſich daraus die Idee der Geſchichte der Natur wie des Geiſtes. Insbeſondre ergibt ſich, daß auch der Geiſt durch alle Stufen des Begriffes hin eine Geſchichte hat, welche in ihrer Totalität gefaßt die Geſchichte des Weltgeiſtes oder die Weltgeſchichte iſt. Auch dieſe wird daher, inwiefern ſie in ihrer Unmittelbarkeit theils vernünftige Nothwendigkeit, theils empiriſche Vernunftloſigkeit iſt, nach jener erſteren Seite von der Philoſophie ſetzend begriffen, nach der letzteren als gegen ſie an und für ſich gleichgültig aufgehoben. Auf dieſe Weiſe iſt die Philoſophie das Setzen eines weltgeſchichtlichen Geiſterreiches und geiſtigen Proceſſes, welcher ſeine Geltung für alle empiriſch = individuelle Geiſterreiche hat, alſo für dieſe Erdmenſchheit ſo wie für alle anderen unendlichen Menſchheitsentwickelungen

des Univerſums gilt, und dann folglich auch als daſeiend in einem individuellen Weltgeiſte durch die Hülfe der empiriſchen Geſchichte nachgewieſen werden kann. Wir haben nun zunächſt den Begriff der Weltgeſchichte überhaupt aufzufaſſen, um dann insbeſondre die Spitze der weltgeſchichtlichen Evolution, die Philoſophie in ihrer Geſchichte zu begreifen.

a) Die Weltgeſchichte iſt die räumlich-zeitlich beſtimmte Vermittlung als Realiſirung oder Verwürklichung der Idee des Geiſtes, oder die Idee des Geiſtes, wie ſie als concret in ſich das Durchbrechen ihres bloßen Weſens, ihrer Möglichkeit iſt, um für ſich zu werden, würklich zu ſein. Indem nun die abſolute Idee ſich zum Fürſichſein, der in ſich concreten ſubjectiven und exiſtirenden Idee nur dadurch macht, daß ſie die Rückkehr aus dem unmittelbaren Daſein der Natur in ſich ſelbſt iſt, ſo zerfällt der Geiſt nach ſeiner Unmittelbarkeit in der Weiſe der Natur in eine Vielheit der Individuen, fürſichſeienden Idealitäten, und weiterhin der Volks- und Staatsgeiſter. Ferner aber iſt er als Geiſt ſelbſt die Entwickelung in ſich, indem der Geiſt nur das Thun der fürſichſeienden Idealität iſt, zunächſt ſeine erſte Unmittelbarkeit als Naturbeſtimmtheit, dann jede weitere Unmittelbarkeit ſeiner als ſeine innere Natur, weil er hier noch im Widerſpruche der Möglichkeit und Würklichkeit iſt, aufzuheben und als bloßes vorausgeſetztes Vermittlungsmoment in ein tieferes Fürſichſein zurückzufaſſen, bis er endlich alle Möglichkeit in Würklichkeit überſetzt und dadurch ſich als abſolute Wahrheit, als den abſoluten Geiſt erzeugt hat. Die Weltgeſchichte nun in der Einheit dieſer Momente iſt das Reich der Einzel- und Volks-

Individuen, wie dieſes der innere Proceß der Selbſtverwürklichung der Idee des Geiſtes iſt. Dieſes Reich hat ſomit eine räumliche Beſtimmtheit als Naturgrundlage; ebenſo eine zeitliche. Denn der Geiſt, da er nicht die bloße Ruhe ſondern das unterſcheidende und entwickelnde Thun in ſich, dieſes Thun aber das Insdaſeinſetzen der eingehüllten nur noch möglichen oder an ſich ſeienden Momente, mithin ein Auseinandergehen, beſonderndes Herausſetzen derſelben iſt, dieſes Auseinandergehen und beſondernde Insdaſeinſetzen aber in der Innerlichkeit der Idealität beſchloſſen bleibt, nicht zum entäußerten Fürſichbeſtehen alſo auch nicht zum räumlichen Daſein kommt — der Geiſt alſo iſt nur die Zeit in ihm ſelbſt, wie denn auch Kant die Zeit als innere Anſchauungsform ſetzet (m. vgl. auch Hegel, Encyklopädie §. 257. 258. Allein dieſe Zeit im Geiſte iſt nur geſetzte, alſo unmittelbar wieder aufgehoben, als Erinnerung nur und Gedächtniß. Sie hat daher keine Macht über den Geiſt, wie ſie dieſelbe über die Natur hat. Denn die Zeit als Natur iſt ihr ſubſtanziell und zugleich befangen im Raume; daher iſt hier die Zeit nur als Entſtehen und Vergehen der Dinge ſelbſt, als unmittelbare und ſubſtanzielle Zeit. Der Geiſt hingegen kann nur Geiſt ſein, inwiefern er zwar einerſeits das Sichauseinanderſetzen in ſich, damit auch das Setzen der Zeit in ihm, aber andererſeits nur dieſes Setzen und damit die Macht und Idealität der Zeit iſt; ſonſt könnte er nicht concretes Fürſichſein ſein. Er iſt das Ewige, welches die Zeit nur als machtloſe Oscillation in ſich und unmittelbar aufgehobenes Vermittlungsmoment ſeines ſich ſelbſt gleichen Fürſichſeins, ſeiner Würklichkeit und ſeiner Daſeinsentfaltung ſetzet. Daher iſt denn

der Geiſt auch gleichgültig gegen ſeine zeitlichen Beſtimmtheiten; die Zeit kommt nicht zur Gliederung und ſelbſtſtändigen Exiſtenz in ihm, ſondern iſt immer nur als aufgehobene Exiſtenz. Das Geſetz des Falles in der Natur z. B. hat beſtimmte räumlich = zeitliche Gliederung oder Geſtaltung „daß die durchlaufenen Räume ſich wie die Quadrate der verfloſſenen Zeiten verhalten"; hier iſt die Zeit von weſentlicher Beſtimmtheit; der Fall iſt nichts als dieſe Geſetzlichkeit, dieſe Form des räumlich = Zeitlichen (m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 261. Anm. §. 267). Eben ſo iſt in der Natur die beſtimmte ſubſtanzielle Gliederung in Tage, Monate, Jahreszeiten, Jahre — welche Beſtimmtheiten für die Naturformen, z. B. auch die lebendigen Organismen, weſentlich ſind, wie ſich dieſes ſchon im Schlafen und Wachen, im Auf- und Untergehen der Vegetation, in Krankheiten u. ſ. f. darſtellt. Allein der Geiſt hat keine Tage, Monate, Jahreszeiten, Jahre in ihm ſelbſt; es iſt ihm an und für ſich gleichgültig, ob man ſeine immanente Entwickelung, worin die Zeit nur geſetztes und aufgehobenes Moment iſt, mit ſolchen äußeren Maaßſtäben meſſe. In den verſchiedenen Individuen kann zwar die geiſtige Bewegung eine verhältnißmäßig langſamere oder ſchnellere ſein, weil die Individuen zugleich die Naturbeſtimmtheit zu ihrer Grundlage haben; allein für die Idee iſt dieſes gleichgültig, ſie bleibt dieſelbe; und nur für die Individuen iſt es von Intereſſe. Daher iſt es auch kein weſentliches Intereſſe des Weltgeiſtes, wie ſchnell oder langſam ſeine Entwickelung in Vergleich mit andern Weltgeiſtern oder aber den zeitlichen Naturbeſtimmtheiten von Tagen, Jahren, Jahrhunderten, Jahrtauſenden vor ſich gehe; ſondern das weſentliche Intereſſe iſt nur,

daß er die Idee des Geiſtes realiſire. Und da er die Macht über die Zeit iſt, ſo kann ſie ihn nicht hemmen, ſo daß er nicht zu ſeiner Vollendung komme; ſondern er beſchließt ſich aus ſich in ſich ſelbſt. In der empiriſchen Exiſtenz zwar des Weltgeiſtes können Individuen ſterben, ehe ſie die Fortbildung des Geiſtes verwürklichen konnten u. ſ. w.; allein dieſes gehört nur zur äußeren Zufälligkeit; und da in jedem empiriſchen Weltgeiſte die Vernunft, was das religiöſe Gemüth als die göttliche Weltregierung bezeichnet, die ſubſtanzielle und im Ganzen ſtets ſiegreiche Grundlage iſt, ſo dringt der Geiſt immer durch und erreicht als Weltgeiſt ſein Ziel.

Es ergibt ſich hieraus, daß es an und für ſich dem Geiſte auf räumlich-zeitliche Beſtimmtheiten nicht ankommt, obwohl es eben ſo richtig iſt, daß der Geiſt als Weltgeiſt vermöge ſeiner natürlichen unmittelbaren Baſis ſich nicht nur als ein Reich von räumlich-zeitlich exiſtirenden Individuen und Volksgeiſtern darſtelle, ſondern auch eine zeitliche Entwickelung in ihm ſelbſt habe, welche, hindurchgehend durch die räumlich-zeitlichen Individuen, nach natürlichen und weiterhin willkührlichen Zeitmaaßen gemeſſen werden kann, ſo daß in dieſer Beziehung geſagt werden muß, dieſe Form und Stufe des Geiſtes habe ſich zu dieſer Zeit, eine andere zu jener (Jahrhunderte früher oder ſpäter) entwickelt. Aber dieſes Meſſen ſchwindet vor dem Geiſte zur gleichgültigen und die Zeit zur markloſen Geſtalt zuſammen, indem er auf ſeiner höheren Stufe die Erinnerung und damit das präſente Daſein auch jener Zeit darſtellt, die Zeit fortwährend aufhebt.

b) Betrachten wir nun den Geiſt in den Stufen ſeiner Idee als fortwährende Erinnerung und Aufhebung

aller ſeiner noch unmittelbaren Grundlagen, als ſeine Fortbewegung durch den ſubjectiven, objectiven und abſoluten Geiſt, und fragen nach dem Verhältniſſe dieſer ideellen Stufen zur Verwürklichung derſelben im Weltgeiſte und namentlich alſo zu der räumlich-zeitlichen Entwickelung ihrer durch die Individuen und Volksgeiſter hin: ſo könnte man die Anſicht faſſen, es müßte immer erſt eine Stufe zur Vollendung in ihrer weltgeſchichtlichen Entwickelung gekommen ſein, ehe die andere ſich zu entwickeln anfängt, z. B. es müſſe erſt der ſubjective Geiſt vollendet ſein, ehe der objective beginnt, oder das Recht vollendet vor der Moral, die Moral vor der Familie, die Familie vor dem Staate, der Staat vor der Kunſt, die Kunſt vor der Religion und die Religion endlich vor der Philoſophie. Nun iſt es zwar ganz richtig, daß ſich dieſe Stufen in dem angegebenen Verhältniſſe vorausſetzen, mithin auch die Realität der einen die der andern vorausgeſetzten involvirt, wie denn Niemand rechtlich ſein kann er ſei denn vernünftig, Niemand ſittlich er ſei denn rechtlich, Niemand religiös er ſei denn ſittlich, Niemand philoſophiſch er ſei denn religiös; ſo wie allerdings umgekehrt Jemand rechtlich ſein kann ohne ſittlich zu ſein, ſittlich ohne religiös, religiös ohne philoſophiſch zu ſein (wobei man freilich auf die Erſcheinung ſehen muß, auf das unmittelbare Daſein der Idee; denn tiefer gefaßt iſt immer das Höhere der immanente Grund auch des noch für ſich erſcheinenden Niederen, welcher immanente Grund ſich dann in der Entwickelung auch als das herausſetzt was er iſt). Dieſes iſt alſo auch das Verhältniß der zeitlichen Entwickelung, wie man noch täglich an dem Kind und Jüngling beobachten kann. Allein jede dieſer Stufen iſt ſelbſt wieder ein

Stufengang der Verwürklichung in ihr ſelbſt, indem ſie eine Vermittlungsreihe von der unmittelbarſten und niedrigſten bis zu der höchſten vollendeten Geſtalt in ſich durchlauft, und erſt in dieſer Vollendung die abſolute Würklichkeit des beſtimmten Begriffes iſt. So daß alſo nicht nur ein ideelles Stufenreich von der erſten Empfindung bis zur Philoſophie von dem Einen Centrum des Geiſtes und rſpt. Weltgeiſtes aus als eine Reihe ſich über einander entwickelnder Strahlungen geſetzt wird, ſondern auch in jeder Stufe ſelbſt ein Verwürklichungsproceß dieſer ſich entfaltet, ſo lange, bis dieſe Stufe ihre Vollendung erreicht hat (wie es ſich auch in der Natur, bei Pflanze, Thier u. ſ. w. findet). Es liegt dieſes nehmlich im Begriffe der Verwürklichung oder dem Begriffe (der Pflanze, des Thiers, des Rechts, der Sittlichkeit, der Kunſt, Religion, Philoſophie) als Verwürklichungsthätigkeit ſeiner ſelbſt — und nur der Begriff als ſo durchgeführt durch ſeine Verwürklichung und zu ſich ſelbſt zurückkehrend, alſo nur der realiſirte oder würkliche Begriff gibt das vollendet entwickelte Reich der Wahrheit. Und ſchon hieraus z. B. erkennt man, wie die Encyklopädie von Hegel nur die allgemeinen Grundlagen der abſoluten Wiſſenſchaft enthält (m. ſ. auch Encyklopädie §. 16), nicht aber die Stufenverwürklichung (z. B. in Staat, Kunſt, Religion), wie ſie alſo inſofern ein noch Abſtractes iſt (der Staat, die Kunſt, Religion, Philoſophie, hat dann aber auch ſchon Hegel ſelbſt in ihrer weltgeſchichtlichen Verwürklichung wenigſtens in den weſentlichen Grundformen entwickelt). Daraus erhellet nun, daß, indem der Weltgeiſt auf einer beſtimmten Stufe ſeiner Entwickelung von der Unmittelbarkeit zur Ver-

mittlung hin überhaupt ſtehet, er auf dieſer Stufe aus Einem beſtimmten (noch mehr unmittelbaren oder mehr vermittelten) Centrum alle ideellen Stufen des Geiſtes gleichmäßig hervortreibt, mithin alle (Familie, Staat, Kunſt u. ſ. w.) mit dem Siegel dieſer Stufe überhaupt ſtempelt; und nur wo der Weltgeiſt überhaupt auf der abſoluten Stufe ſeiner Vermittlung ſteht, ſtehen auch alle ideellen Stufen des Geiſtes auf der Höhe der Vollendung. So ſtehen in der neueſten Zeit, im Chriſtlich-Germaniſchen Leben, Selbſtbewußtſein, Recht, Moral, Staat, Kunſt, Religion, Philoſophie und Wiſſenſchaft überhaupt auf der höchſten Stufe des Weltgeiſtes; in Hellas hingegen ſtanden alle dieſe Momente noch auf der niedrigeren Stufe. Reſultat alſo iſt: der Weltgeiſt ſtehet auf gewiſſen Totalſtufen ſeiner Evolution, und bildet je in einer ſolchen Stufe alle ideellen Stufen des Begriffs des Geiſtes auf beſtimmte ſolcher Stufe entſprechende Weiſe aus. Daher ſehen wir im Oriente, in Hellas, im modernen Leben gleichmäßig Familie, Recht, Staat, Kunſt u. ſ. w. hervortreten, aber in dieſen drei Stufen des Weltgeiſtes immer in einer beſtimmten Stufe ihrer Verwürklichung ſich offenbaren.

Fragen wir nun nach der Verwürklichung des Weltgeiſtes durch die Individuen und Volksgeiſter hin, ſo iſt zunächſt dieſes als weſentlich feſtzuſtellen, daß eine beſtimmte höhere Stufe, worauf der Weltgeiſt in einem Volksgeiſte und Individuum ſtehet, die niederen Stufen zu ſeiner überwundenen Vorausſetzung hat (z. B. der Helleniſche Geiſt den Orientaliſchen). Da entſteht aber ſogleich die weitere Frage, ob denn Ein Individuum und Ein Volk nur Eine Stufe der Verwürklichung oder meh-

rere repräſentiren könne, ob alſo z. B. Ein Volk jetzt auf der Stufe des naturbefangenen Orientaliſchen Geiſtes überhaupt ſtehen, ſich aber weiterhin zum Standpuncte der ſubjectiven Freiheit erheben, oder ob Ein Individuum jetzt auf dem Standpuncte der Kant'ſchen, dann der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie ſtehen könne. Die Antwort hierauf iſt, daß Ein Individuum und Ein Volk nur auf Einem Standpuncte der weltgeſchichtlichen Entwikkelung von Innen heraus ſich feſtſetzen und denſelben verwürklichen könne. Denn dieſer Standpunct iſt dann die Subſtanz ſeines Lebens, iſt ſein Leben; und die Verwürklichung der Idee geht überhaupt in der Weiſe vor ſich, daß ſich jede Bewegung in Ruhe und feſtes Daſein überſetzt und fixirt, worin alsdann die Individuen und Volksgeiſter leben und ſterben. Wohl aber kann eine Individualität mehrere Standpuncte durchlaufen, welche ſie ſelbſt nicht ſchöpferiſch geſetzt hat. So kann man jetzt Anhänger Kant's, jetzt Schelling's, jetzt Hegel's ſein, wie der treffliche Daub, deſſen kräftiger Geiſt die weltgeſchichtliche Entwickelung der neueſten Philoſophie mit durchlebt hat. So können jetzt Chineſen und Indier Chriſten und Europäiſcher Bildung theilhaftig werden. Aber der Standpunct, worin ein Volk (ein Menſch) ſich ſchöpferiſch fixirt hat, und welcher ſo der allein ihm angemeſſene Standpunct iſt, kann es (er) nicht rein von Innen her durchbrechen, weil er ſein Leben und Daſein iſt. Doch kann ein Volk (ein Menſch) ſich nur momentan auf einen Standpunct geſtellt haben, welcher nicht ſeiner natürlich-geiſtigen Anlage nach ihrer Verſchlingung in die Weltgeſchichte entſpricht; dann kann und muß es (er) ihn von Innen her durchbrechen, oder auch es kann ein Theil des

Volks in dem niedrigeren Standpuncte verharren, ein anderer höher entwickelter ſich aus ihm herauswerfen, ihn durchbrechen, ſich abſondern und den höheren Standpunct fixiren. Und ſo wird man denn auch in der empiriſchen Geſchichte unſerer Menſchheit z. B. nicht Ein Beiſpiel nachweiſen können, wo ein Philoſoph, welcher einen Fortſchritt der philoſophiſchen Entwickelung gründete, ſich aus ſich ſelbſt auf einen höheren Standpunct erhoben hätte. Sondern derjenige Standpunct, welchen er ſchöpferiſch ſetzte (wie Kant, Fichte, Schelling, Hegel) iſt der Standpunct ſeines Lebens, wie wir denn jetzt wieder ſehen, daß Schelling, dieſer geniale Geiſt, welcher doch die concrete abſolute Idee zuerſt mehr unmittelbar ausſprach, aus dieſer Unmittelbarkeit dennoch nicht heraus zu der unendlichen reinen Gedankenvermittlung Hegels durchdringen kann.

Wovon aber, ſo entſteht noch die Frage, hängt es denn nun ab, daß Völker und Individuen dieſen oder jenen Standpunct zum Standpuncte ihres Lebens und ihrer innerſten Subſtanz machen? Denn es darf hier nicht bloße Zufälligkeit herrſchen. Dieſes hängt nun ab einestheils von der urſprünglichen Naturbeſchaffenheit, der allgemeinen baſiſchen Vorausſetzung eines Volks und Individuums in der Bewegung der Weltgeſchichte und den Stufen und Ständen des Lebens, welche ſelbſt vernunftnothwendig ſind. Eben ſo vernunftnothwendig iſt aber auch jene erſtere Stufenleiter der Naturerzeugung der Völker, wonach ſich ihre Seele urſprünglich unfreier oder freier ihres Leibes bemächtigte — vernunftnothwendig, weil ſich nach der vernünftigen organiſchen Gliederung des Planeten und ſeiner inneren Erzeugungsthätigkeit (welche Gliederung

als die Cauſalurſache aber ſelbſt wieder von dem Geiſte als dem teleologiſchen Grunde abhängt) eben ſo nothwendig ein Stufenreich der Menſchengattung bilden muß, wie der Affen oder der Thiere überhaupt. Hierauf können wir jedoch hier nicht näher eingehen. Im Allgemeinen jedoch erhellet hieraus, inwiefern die Betrachtung, wonach die Eigenthümlichkeit eines geiſtigen Volkslebens mit ſeiner urſprünglichen Naturgrundlage (der Naturbeſtimmtheit, woraus das Volk ſich urſprünglich erzeugte; denn bei einmal entwickeltem und feſtſtehendem Charakter verliert der Natureinfluß immer mehr von ſeiner Macht) zuſammenhängt, ihre Wahrheit hat. So konnten denn z. B. die Neger nur auf niederer Stufe ſtehen bleiben. Höher ſchon kamen die Indier, Perſer, Aegypter; höher noch die Griechen, Römer, Germanen, als bei welchen ſich der Geiſt ſeiner Natur ſchon urſprünglich, alſo zunächſt in Beziehung auf die geiſtige Entfaltung dynamiſch oder potenziell tiefer bemächtigte und freier wurde, was ſich übrigens auch ſchon in dem leiblichen Typus dieſer Völker ausdrückt. Schon von der Naturſeite her iſt hier alſo überall die Nothwendigkeit begründet, daß ein Volk, wenn es auch momentan mehrere Stufen durchlaufen, doch die Eine Stufe, welche ſeiner urſprünglichen Beſchaffenheit entſpricht, zu der Stufe ſeines Lebens macht, wie die Hellenen z. B. die Stufe der allgemeinen künſtleriſchen Subjectivität und Freiheit. Allerdings aber herrſchet in der Entwickelung eines empiriſchen Weltgeiſtes auch durchweg Zufälligkeit. Man kann hier Alles zufällig nennen, weil Alles in das Extrem der Unmittelbarkeit hinausgeworfen iſt; aber man muß auch Alles nach ſeiner vernunftnothwendigen Grundlage, welche

doch das über alle Zufälligkeiten und Entäußerungen Herrſchende, der innerlich würkende Geiſt, der unſichtbare in der Tiefe arbeitende Maulwurf iſt, anerkennen.

c) Betrachten wir endlich dieſes Reich des Weltgeiſtes in ſeiner Totalgliederung, ſo ergeben ſich darin aus Vernunftnothwendigkeit drei große Weltſtufen der Entwickelung (m. vgl. auch Hegel, Philoſophie des Rechts §. 341 — 360).

α) Der Weltgeiſt in ſeiner erſten Beſtimmtheit iſt eben damit in der Beſtimmtheit der Unmittelbarkeit oder natürlichen Subſtanzialität, indem er das Kommen aus der Natur iſt. In dieſer Beſtimmtheit ſtehen daher alle ideellen Stufen des ſubjectiven, objectiven und abſoluten Geiſtes — Staat, Kunſt, Religion ſind, obſchon an und für ſich aus dem freien Geiſte ausgeboren, doch hier noch verſenkt in die natürliche Subſtanz, weil der Geiſt ſelbſt noch in ihren Feſſeln liegt.

β) Der Weltgeiſt in ſeiner zweiten Beſtimmtheit iſt die Reaction gegen die erſte und Negation derſelben, mithin nicht mehr der unmittelbar ſubſtanzielle ſondern der ſubjective Geiſt, der in ſich reflectirte, welcher die Natur zum überwundenen Momente ſeiner Vermittlung und Herrlichkeit herabgeſetzt hat, aber ſelbſt nur noch der unmittelbar-ſubjective Geiſt iſt, noch nicht der abſolute, wahrhaft unendliche Geiſt.

γ) Der Weltgeiſt in ſeiner dritten Beſtimmtheit iſt die Negation der zweiten und die Rückkehr in die Subſtanzialität, aber als dieſe Rückkehr und Vermittlung nicht die unmittelbare Subſtanz ſondern die unendliche Subjectivität, die Subjectivität, deren Fürſichſein das Weſen, die Subſtanz, oder das Weſen, welches ſelbſt das

Fürſichſein iſt, ſomit die Vollendung des Weltgeiſtes, ſeine Aufhebung in den abſoluten Geiſt, und ſo alle Wahrheit und Würklichkeit.

In dieſen drei Kreiſen ſtehen nun die Völker und Individuen als Werkzeuge des Weltgeiſtes; und ihr unſterblicher Ruhm entquillt ihnen aus ihrem Berufe, die Repräſentanten der Idee zu ſein. Zugleich aber hebt der Weltgeiſt eine Stufe in eine höhere auf, und ruht endlich, ſein unendliches Ziel erreichend, in der abſoluten göttlichen Seeligkeit, erhebt ſich rein zu Gott. So werden alle anderen Stufen rechtlos durch die Fortentwickelung des Weltgeiſtes, und nur der abſolute Geiſt in ſeiner Würklichkeit als der Sieger über den Weltgeiſt und die Wahrheit deſſelben hat das abſolute Recht, iſt aber zugleich dieſe unendliche Liebe, alle Stufen ſeiner Vermittlung in ſeiner Erinnerung aufzubewahren, und ſich ewig das Reich des Weltgeiſtes vorauszuſetzen.

In unſerer Menſchheitsentwickelung entſpricht dem erſten Weltreiche der Orient im Allgemeinen, dem zweiten und dritten der Occident, nehmlich jenem Hellas, Rom, Judäa, dieſem das Germanenleben im Allgemeinen. In letzterem werden alle ideellen Stufen des Geiſtes abſolut — Vernunft, Recht, Staat, Kunſt, Religion, Wiſſenſchaft überhaupt und Philoſophie insbeſondre. Der Weltgeiſt hebt ſich hier endlich ganz auf in den göttlichen Geiſt, welcher aber auch der früheren Stufen mehr oder weniger verhüllte Grundlage iſt.

2) Die höchſte ideelle Stufe der Entwickelung des Geiſtes und alſo auch des Weltgeiſtes, und zugleich die letzte Aufhebung ſeiner durch ſich ſelbſt in den göttlichen iſt die Philoſophie. Indem dieſe gleichfalls ein Syſtem

in ſich iſt — denn ſie iſt das reine Begriffsſyſtem aller Würklichkeit —, ſo iſt ſie auch zeitliches Sichinsdaſeinſetzen, verwürklichendes Expliciren ihrer Momente. Eben damit iſt ſie Verwürklichung durch die Individuen und Volksgeiſter hin, und erſtes Ausgehen von der unmittelbarſten Form bis zur letzten abſoluten Vermittlung und Tiefe. Daher haben ſie die Völker und Individuen auf einer beſtimmten Stufe zu realiſiren, um dann dem Rechte des Weltgeiſtes, welcher zu tieferen Formen fortſchreitet, übergeben zu werden.

a) Indem nun die Philoſophie, die reine ſubjective Gedankenvermittlung iſt, und mithin nur als Negation der natürlichen Unmittelbarkeit und als Bewegung des freien für ſich ſeienden Geiſtes Daſein hat: ſo muß ſich der Weltgeiſt überhaupt ſchon aus der erſten Stufe der natürlichen Beſtimmtheit des Geiſtes herausgezogen haben, wenn die Philoſophie als ſolche hervortreten ſoll. Während daher alle anderen ideellen Stufen auch im erſten Weltreiche ſchon ein erſtes Daſein gewinnen (denn ſelbſt Kunſt und Religion können in der Form der Naturbeſtimmtheit exiſtiren, weil ihre Ideen Bild und Vorſtellung zu Principien haben, während die Wiſſenſchaft das Princip des für ſich ſelbſt ſeienden Gedankens darſtellt, mithin ſchlechterdings den freien Geiſt involvirt): ſo beginnt die Wiſſenſchaft überhaupt (denn als ſolche iſt ſie reines Denken; und auch das verſtändige wiſſenſchaftliche Denken, wie in der Mathematik und den empiriſchen Wiſſenſchaften, hat die freien Gedankenformen zum Princip) und insbeſondre die philoſophiſche Wiſſenſchaft als das unendliche Denken erſt im zweiten Weltreiche der in ſich reflectirten ſomit gegen die Natur zugleich ne-

gativen, ſie von ſich abſtoßenden, Subjectivität, ſo wie denn in dieſem Weltreiche überhaupt alle ideellen Stufen erſt freimenſchlich werden. Allein die Beſtimmtheit der Philoſophie in dieſem Weltreiche iſt eben deshalb die erſte, unmittelbare und abſtracte, den abſoluten Geiſt in ſeiner concreten Wahrheit noch vorausſetzende; und erſt im dritten Weltreiche iſt ſie die zweite, vermittelte und concrete und endlich die abſolute Würklichkeit.

b) Da ferner die Philoſophie ſelbſt ein Syſtem iſt von den unmittelbarſten bis zu den vermitteltſten Gedanken, und hier nicht die Rede ſein kann von der Philoſophie, wie ſie in der Naturbeſtimmtheit als Totalſtufe ſei oder nicht, da ja die Philoſophie eben ſolche nur iſt als reines Gedankenſyſtem: ſo ergibt ſich, daß der weltgeſchichtliche Verwürklichungsgang der Philoſophie nichts anderes ſein kann als das Denken und Ausſprechen der abſoluten Idee in den abſtracteren und concreteren Formen ihrer ſelbſt. Der Standpunct nehmlich der Philoſophie iſt der Standpunct des rein denkenden abſoluten Bewußtſeins. Alle Unmittelbarkeit, auch die des religiöſen Bewußtſeins, iſt darin überwunden zur reinen Gedankenform. Die religiöſen und mythologiſchen Entwickelungen, mögen ſie auch das Tiefſte enthalten, ſind doch nur Vorſtellungsformen, alſo nicht Philoſophie. Dieſe hingegen iſt der frei denkende abſolute Geiſt, iſt die concrete für ſich ſeiende und alſo würkliche Idee. Aber die Idee iſt an und für ſich in der reinen Weiſe des Denkens ſelbſt dieſes, ſich auf verſchiedene Stufen ihrer Vermittlung zu ſtellen (denn ſie iſt Idee nur als concreter Proceß der Vermittlung ihrer, iſt nichts als die ideale Bewegung in ſich): ſo

zwar, daß die höheren Stufen die niederen voraussetzen, und das Umfaſſendere zugleich und Tiefere, überhaupt das Concretere, die immer mehr concreſcirende Alles in ſich zuſammenſchließende Tiefe ſind. So muß alſo die Verwürklichung des philoſophiſchen Bewußtſeins darin beſtehen, daß das Bewußtſein die Idee auf einer abſtracteren oder concreteren Stufe denkt. Dieſe Unterſcheidung iſt aber identiſch mit der Form des denkenden Bewußtſeins, jenachdem dieſes, obſchon an und für ſich überhaupt unendliches Bewußtſein, doch noch abſtracter und unmittelbarer, oder aber concreter und vermittelter iſt. Inſofern nun die Idee als logiſche die unmittelbare Idee und der nur abſtracte Geiſt und Grund iſt, die Idee als Natur aber die nur geſetzte und entäußerte nicht ſelbſt weſentlicher Grund ſeiende, die Idee als Geiſt endlich die concrete Idee, der concrete Grund: ſo fällt zunächſt die Natur als in ihren Momenten keinen Standpunct der weſentlicher Grund ſeienden Idee begründend aus, obwohl ſie nach der verſchiedenen niederen und höheren Faſſung der Idee verſchieden, d. h. ſelbſt auf niedrigere oder höhere Weiſe von dieſem ihrem ideellen Grunde aus aufgefaßt wird, und ihr Begriff ſich erſt mit dem Begriffe der Idee ſelbſt vollendet; und es bleibt ſo nur die Idee als das abſtractere oder concretere Weſen für den Fortſchritt der Entwickelung übrig. So erhalten wir 2 Hauptſtufen der Entfaltung, die Idee als nur abſtracter Geiſt und die Idee als concreter Geiſt. Und da das zweite Weltreich die unmittelbare und abſtracte, das dritte hingegen die vermittelte und concrete Reflexion des Geiſtes in ſich darſtellt, ſo muß in jenem das philoſophiſche Bewußtſein auf dem Standpuncte der logiſchen Idee und des abſtracten

Geiſtes, in dieſem auf dem des concreten Geiſtes und der wahrhaft unendlichen Subjectivität ſtehen.

c) Hieraus ergibt ſich nun:

α) daß es zwei Hauptſtufen der Verwürklichung des philoſophirenden Geiſtes gibt, die abſtracte und die concrete in dem zweiten und dritten Weltreiche;

β) daß die erſte Stufe das noch unmittelbare unendliche Bewußtſein darſtellt. Als Folge der Unmittelbarkeit der erſten Stufe ergibt ſich aber:

αα) daß der philoſophirende Geiſt die abſolute Idee nur als ſein und der Natur Weſen, mithin in der Form der logiſchen Idee erfaſſet, und der abſolute Geiſt nur noch für ihn iſt, der allgemeine Natur und Menſchengeiſt umfaſſende Grund. Indem aber die Idee als logiſche ſelbſt die Diremtion in die Unmittelbarkeit des Seins und die Vermittlung des Begriffes, und dieſes zwar einestheils in der Weiſe der Reflexion des Weſens, anderntheils der abſoluten Idee und demgemäß auch das philoſophirende Bewußtſein zunächſt als unmittelbares in der Seinsform, denn als in ſich reflectirendes in der erſten und zweiten Begriffsform iſt: ſo entwickelt ſich die erſte Stufe und Periode wieder in die drei Stufen des unmittelbaren, des für ſich ſeienden reflectirenden, und endlich des abſoluten Gedankens, oder nach der Form des Bewußtſeins gefaßt, des unmittelbaren, des reflectirenden und abſoluten abſtract-unendlichen Bewußtſeins (m. ſ. unten).

ββ) Aus dieſer Unmittelbarkeit überhaupt ergibt ſich zweitens, daß der Geiſt noch nicht zu der unendlichen Entzweiung von Form und Inhalt, Denken und Sein, Geiſt und Natur fortgeht. Denn die logiſche Idee iſt als ſolche noch nicht dieſe Entzweiung, hat ſie erſt noch vor

ſich; ſondern dieſe iſt erſt der concrete Geiſt, als welcher das innerliche Unterſcheiden in Natur und Geiſt, Sein und Denken, Inhalt und Form, und nur als die concrete Identität dieſer vorausgeſetzten Unterſcheidung die ſchlechthin unendliche Subjectivität iſt. Dort hingegen iſt der Geiſt noch im Elemente der Idee als des bloßen Weſens, des allgemeinen abſtracten Geiſtes, welcher noch nicht das Vorausſetzen der unendlichen Diremtion, ſondern nur der unmittelbar-einheitliche Grund von Denken und Sein, Geiſt und Natur, Form und Inhalt iſt. Daher herrſchet hier die unmittelbare Gewißheit der Wahrheit, daß das Denken auch das Sein, daß der allgemeine Geiſt die Wahrheit auch der Natur und des Menſchengeiſtes ſei, und die Gegenſätze entwickeln ſich nur innerhalb dieſer Gewißheit (m. ſ. gleichfalls unten).

γ) Daß die zweite Stufe hingegen das concrete unendliche Bewußtſein darſtellt. Als Folge hiervon ergibt ſich wieder:

αα) daß der philoſophirende Geiſt die abſolute Idee nun ſelbſt als concrete unendliche Subjectivität, und ſomit nicht nur als den Geiſt für ihn, ſondern als ſich ſelbſt (in der Idee des Gottmenſchen) faſſet, ſo daß der Geiſt nicht blos der unmittelbare Grund, das abſtracte Weſen von Natur und endlichem Geiſte iſt, ſondern der unendlich reflectirende und vorausſetzende, Anfang und Ende in Einheit, der abſolute Grund. Da jedoch auch auf dieſer Totalſtufe der philoſophiſche Geiſt zunächſt wieder als relativ unmittelbarer, dann als in ſich reflectirender, und zwar erſtens in der unmittelbaren, zweitens in der abſoluten Reflexion iſt; ſo entwickelt ſich dieſe zweite concrete Stufe der Philoſophie wieder in den drei Stufen des

unmittelbaren, des reflectirenden und des abſoluten Bewußtſeins.

ββ) Aus dieſer concreten Form des Geiſtes ergibt ſich dann weiter, daß der Geiſt nun die unendliche Entzweiung von Denken und Sein, Geiſt und Natur, Form und Inhalt iſt, weil er concreter Geiſt nur iſt als Vorausſetzen dieſer Diremtion und unendliche Rückkehr aus derſelben in ſich. Daher haben wir nun den Gegenſatz von Geiſt und Natur, Denken und Sein, und zwar zunächſt in der Form der Unmittelbarkeit ſelbſt, worin der Gegenſatz und ſeine Einheit unmittelbar zugleich ausgeſprochen werden, damit aber der Widerſpruch noch unaufgelöſt zurückbleibt, zweitens in der Form des Selbſtbewußtſeins, worin der Widerſpruch zu ſeiner völligen Enthüllung kommt; drittens endlich in der Form des abſoluten Bewußtſeins, worin er aufgelöſt und aufgehoben, und die Philoſophie, da ſie den Begriff des unendlich concreten Geiſtes gefaßt hat, vollendet wird, damit auch nun erſt Natur und Geiſt wahrhaft begriffen werden. In dieſer Periode iſt alſo nicht mehr die unmittelbare Gewißheit vorhanden, daß das Denken das Sein an ihm ſelbſt ſei, ſondern zuerſt zwar die unmittelbare Annahme, daß Denken und Sein identiſch ſeien, aber doch ſchon der gleichfalls geſetzte Unterſchied derſelben, dann aber weiterhin die entſchiedene Differenz und endlich Vermittlung.

Allgemeine Anmerkung zu 2. In Beziehung auf die Idee der Selbſtverwürklichung des philoſophirenden Geiſtes könnte man wohl die Vorſtellung faſſen, daß der göttliche Geiſt als philoſophirender doch noch unterſchieden werden müſſe von dem abſoluten Gott. Denn jener ſei doch immer nur das Werden des göttlichen Be-

griffes oder die Selbſtverwürklichung, d. h. er ſei der Geiſt im Menſchen, welcher, nach Ariſtoteles, nur das ſtete Verwürklichen des Möglichen d. h. das ſtete Gottwerden ſei, während Gott an und für ſich die abſolute Identität von potentia und actus, die reine Energie ohne alle Möglichkeit ſei. Es iſt aber in dieſer Beziehung zu bemerken, theils daß jene Vorſtellung in einem Subjecte iſt, dieſes alſo nur ſein eignes Weſen von ſich abſcheiden würde, mithin die Forderung eines vom Göttlichen im Menſchen verſchiedenen Gottes ſich in die Forderung der Aufſtellung eines neuen philoſophiſchen Syſtems, in welchem über der Stufe der Philoſophie noch die Stufe des reinen göttlichen nur energirenden Begriffes reſultiren müßte, verwandeln würde; theils aber daß jene Vorſtellung nur das Feſthalten an einer Abſtraction, dem Ich = Ich, der abſtracten abſoluten Idee iſt: denn würde dieſe als der concrete Begriff des Ganzen gedacht, ſo würde ſie gedacht als unendliches Unterſcheiden und Thun in ſich. Wollte man nun ſagen, dieſes Thun gehe nur aus dem Gegenſatze von potentia und actus hervor, das Höchſte aber müſſe die abſolute Identität hiervon ſein; ſo iſt zu erwidern, daß die abſolute Identität nur als ewige Rückkehr aus dem ebenſo ewig geſetzten Gegenſatze zu begreifen iſt, mithin auch ſelbſt das göttliche ſchöpferiſche Denken Verwürklichung des Möglichen, aber das ewige Reſultat die abſolute Würklichkeit iſt, worin die Möglichkeit und Würklichkeit in unendlicher Identität ſind, d. h. der Begriff rein ſich ſelbſt begreift. Der abſolute Geiſt hat daher auch die Zeit in ihm ſelbſt, aber die Zeit, welche nur geſetzt wird, und alſo im Setzen ſelbſt ſchon aufgehoben iſt. Die Idee der Dreieinigkeit,

die wahre Idee des abſoluten Geiſtes iſt nur als Leben und Thun, Thun iſt Selbſtverwürklichung und dieſe ewig reſultirend als Würklichkeit, im abſoluteu Geiſte als abſolute Würklichkeit; aber die Zeit iſt darin geſetzt, jedoch gleichgültige, marklose Geſtalt, ewig beſiegt von der Ewigkeit, welche nur ſo, als das Setzen und Aufheben der immanenten Zeit, die erfüllte concrete Ewigkeit iſt. Was noch insbeſondre die reine göttliche ἐνέργεια des Ariſtoteles betrifft, ſo bezeichnet ſie nur das Setzen der Gedanken im abſoluten Geiſte, ein Setzen, welches gleichfalls Verwürklichung, aber abſolute iſt. Inſofern jedoch Ariſtoteles (m. ſ. unten) dieſe göttliche Energie auch wieder als unmittelbare neben und über die Welt ſtellt, ſo muß dieſe Idee ſelbſt als unmittelbare abſtracte Würklichkeit ſich aufheben in die abſolute Würklichkeit, (wie ſie in der logiſchen Idee von den Neuplatonikern aufgeſtellt wird, wo Gott ſeine dreieinige Explication und Selbſtverwürklichung iſt — m. ſ. gleichfalls unten). — Dieſe Anmerkung ſei einem geiſtvollen Jüngling gewidmet, durch deſſen Bedenken ſie entſtanden iſt. — Uebrigens kann man darüber noch mancherlei Bedenken haben, die ſich aber alle vor dem ſchärferen und wahrhaft concreten Denken auflöſen.

3) Wir haben nun jene Stufen der weltgeſchichtlichen Entwickelung zugleich empiriſch für dieſe Menſchheit aufzufaſſen, und damit die allgemeine Eintheilung unſerer Betrachtung anzugeben.

a) Das zweite Weltreich iſt in unſerer Menſchheit die ſogenannte antike Welt, das Reich der Hellenen und Römer nebſt dem Reiche der Juden, ſo daß das Griechiſch-Römiſche dem Jüdiſchen Leben gegenüberſteht,

und das Römiſche Weltreich beide in ſich aufnimmt und zuſammenfaßt, ſo zur Daſeinsmitte der antiken Welt wird. Das dritte Weltreich iſt im Weſentlichen die Chriſtlich-Germaniſche Welt, die moderne Welt (während die erſte Stufe des Weltgeiſtes im Allgemeinen die ſogenannte Orientaliſche Welt darſtellt). Demnach iſt die erſte Periode der Selbſtverwürklichung der Philoſophie die in der Griechiſch-Römiſchen, die zweite die in der Chriſtlich-Germaniſchen Welt. Auch empiriſch betrachtet ſucht man in China, Indien, Perſien, Aegypten, oder gar bei Negern, Indianern u. ſ. w. vergebens Wiſſenſchaft, ſei es empiriſche, mathematiſche oder philoſophiſche. Es ſind nur Anſätze dazu, nur noch rohe Maſſen der Wiſſenſchaft zu finden. Auch die ſogenannten Indiſchen Philoſophieen, das Vedanta-Sankhya-Niaya-Syſtem u. ſ. f. ſind nur religiöſe Syſteme oder doch überhaupt Syſteme der Vorſtellung und Phantaſie, der Unmittelbarkeit des abſoluten Geiſtes. Es fehlet hier die Nüchternheit des Geiſtes, die in ſich reflectirende rein denkende Subjectivität. Brahm, der Traum der Maja, Trimurti u. ſ. w. in dieſen Syſtemen ſind ſelbſt noch unmittelbar und traumartig, Vorſtellung, Poeſie, Phantaſie, nur tiefer Inhalt, nicht wahre philoſophiſche Form — und die Philoſophie iſt Philoſophie nur durch die freie, reine Gedankenform. Dieſe geht erſt in Hellas auf durch Reaction gegen die religiöſe Form. Es kann, ſpeculativ betrachtet, nicht anders ſein, und wird deshalb auch empiriſch ſo wiedergefunden. Es hilft Nichts; man mag noch ſo viele Indiſche Quellen auffinden, es kann hier, nach dem totalen Standpuncte des Geiſtes, keine freie philoſophiſche Entwickelung ſein.

b) Wir erhalten demgemäß folgende Perioden der philoſophiſchen Entwickelung in der Weltgeſchichte.

α) Die erſte Periode iſt die im Griechiſch-Römiſchen Weltreiche nach der Beſtimmtheit, welche unter 2. c. β. angegeben worden iſt, ſich wieder (m. ſ. das Nähere unten) gliedernd in die 3 Stufen:

αα) Erſte Stufe — Thales bis Sokrates.

ββ) Zweite Stufe — Sokrates bis Philo.

γγ) Dritte Stufe — Philo bis Proklos.

Endlich iſt das Ziel des zweiten Weltreichs erreicht, das dritte bricht herein, und eine tiefere unendlich concrete Lebensſubſtanz wird herrſchend.

β) Die zweite Periode iſt im Chriſtlich-Germaniſchen Weltreiche, und zwar zunächſt in der Form der Religions-Philoſophie, d. h. des Philoſophirens innerhalb der religiöſen Subſtanz über die Religion. Das Chriſtenthum nehmlich ſtellte am Ende des zweiten und Anfange des dritten Weltreiches (denn es ſelbſt iſt der Aufgang des letzteren) die religiöſe Idee des ſchlechthin concreten als des dreieinigen Geiſtes und damit der wahrhaft unendlichen Subjectivität auf, welche die Identität oder abſolute Vermittlung des Göttlichen und Menſchlichen und mithin der wahrhaftige Gottmenſch, die exiſtirende aus dem abſtracten Weſen zur concreten Subjectivität vertiefte abſolute Idee iſt. Damit tritt nun aber auch zunächſt der Bruch zwiſchen Natur und Geiſt, Sein und Denken, Inhalt und Form hervor (denn der in ſich unendlich vertiefte und ganz zu ſich ſelbſt kommende Geiſt iſt dieſes zuerſt nur als das Abſtoßen der natürlichen, ſeienden Beſtimmtheit, welche ihm nun ein Feindliches iſt, das Fleiſch gegenüber dem Geiſte — der Menſch

Sünder von Natur). Jener Bruch iſt zunächſt nur im Glauben, im religiöſen Gemüthe auch überwunden, aber noch nicht wahrhaft, noch nicht im Gedanken. Indem nun die abſolute Religion und das antike Gedankenreich beide vorhanden ſind, zunächſt aber das Denken innerhalb der religiöſen Tiefe in der religiöſen Subſtanz und Auctorität befangen und feſtgehalten bleibt (denn das Erſte iſt die Auctorität, das Zweite erſt das freie, ſelbſtſtändige Heraustreten); ſo entwickelt ſich zuerſt eine Religionsphiloſophie, d. h. ein Philoſophiren über die poſitive Religion und in ihrer Subſtanzialität. Hierin iſt denn ſogleich die Trennung von Denken und Sein, Form und Inhalt enthalten, in dem Sinne nehmlich, daß das Sein, der Inhalt vorausgeſetzt wird, das Denken, die Form hinzutritt. Dieſes iſt ſomit, ſo tiefe Gedanken auch darin ſein mögen, unfreie Philoſophie, welche nicht die Wahrheit in freiem Schaffen von Innen her ſetzet; ſie iſt ferner Reflexions-Philoſophie, weil Form und Inhalt auseinanderfallen und nur über den gegebenen abſoluten Inhalt philoſophirt, reflectirt wird; aber ſie iſt vermittelnd zwiſchen der erſten und zweiten reſp. dritten Periode, weil ſie nach ihrem Inhalte ſchon in der concreten Tiefe des abſoluten Geiſtes ſtehet, nach ihrer Form den Gedanken der erſten Periode aufbewahrt und anwendet. Sie iſt auch in dieſem Sinne wahrhaft die Philoſophie des Mittelalters.

In dieſer Periode gibt es nun wieder 3 Stufen, nehmlich:

αα) Die Religionsphiloſophie in ihrer Unmittelbarkeit oder das noch mehr identiſche, nehmlich unmittel-

bar=identiſche Verhältniß von Form und Inhalt, Gedanken und religiöſem Stoffe.

ββ) Abſolute Auctorität der feſtſtehenden Kirchenlehre, Formalismus des Gedankens, Zerfallen von Form und Inhalt.

γγ) Neues Vorbrechen der freien Innigkeit des Geiſtes, Streben nach Identität von Form und Inhalt, Ruf nach Freiheit und zunächſt Herumtreiben in allerlei Geſtalten der alten Philoſophie und eigenen Dranges. Untergang des Mittelalters.

Ueberhaupt aber kann es in dieſem Mittelalter noch zu keiner wahren concreten Vermittlung kommen, weil der Inhalt vorausgeſetzt, nicht freies Reſultat des Denkens iſt. Daher bleibt der abſolut concrete Geiſt, der dreieinige, und ſein ganzer Himmel noch ein Jenſeits, iſt mit der Abſtraction der Unmittelbarkeit behaftet; alſo auch der Gottmenſch iſt noch ein Jenſeits für Vorſtellung und Gedanken, ein Jenſeits, worin ſich freilich der Geiſt auch verſenkt und womit er ſich in Einigkeit weiß, aber nicht in der abſoluten, welche in den Himmel hinausgeſchoben und projicirt wird.

Fragt man endlich, ob denn dieſe Vermittlungsform in der Vernunft als nothwendige gegründet ſei, mithin auch in jeder Menſchheits=Entwickelung eintreten müſſe, ſo iſt dieſe Frage zu bejahen, aus dem Grunde, weil das zweite Weltreich nothwendig die logiſche Idee, die abſtracte Philoſophie, entwickelt, dann aber auf den Trümmern dieſes Reichs nothwendig die abſolute Religion das neue dritte Weltreich beginnen muß, und der concrete Geiſt ſich nun erſt in der unmittelbaren Verarbeitung des religiöſen Inhalts auch mit Hülfe der ſchon vorhan=

denen Philoſophie bethätigen, dann aber erſt, nachdem dieſer Kreis ſich in ſich ſelbſt vollendet hat, die freie Fortſetzung der Philoſophie beginnen kann und muß, der Philoſophie, welche nun die Arbeit des freien Denkens wird, durch mehrfache Negationen der Freiheit hindurch den gediegenen Inhalt der Religion aus dem projicirten Jenſeits des religiöſen Gemüths in die abſolute Gegenwart der Idee zu verklären.

γ) Während alſo jene zweite Periode kein freier organiſcher Fortſchritt der Philoſophie iſt, ſo tritt dieſer nun in der dritten Periode als der zweiten der Freiheit ein.

αα) Das Denken macht nun die Diremtion von Glauben und Wiſſen, dann von Idee und Sein, Geiſt und Natur, Idealismus und Realismus, Rationalismus und Empirismus, und behauptet zunächſt unmittelbar deren Identität im Geiſte, welcher einerſeits nur unmittelbar, andererſeits nur vermittelt erſcheint.

ββ) Indem aber ſo der Geiſt in jener erſten Stufe einerſeits als Vorausſetzung, andererſeits als Reſultat erſcheint, ſo ſinkt nur dieſer Gegenſatz in das abſtract unendliche Selbſtbewußtſein zuſammen, welches aber zunächſt als nur abſtractes zum tiefſten Widerſpruche ſeiner mit ſich ſelbſt und mit der Objectivität wird, und ſo den unendlichen Riß zwiſchen Subject und Object begründet, dann das Object nur verſchlingt, aber eben deshalb ſich von ihm als ſeinem Andern nicht befreien kann.

γγ) Die Wahrheit hiergegen iſt dann das abſolute Selbſtbewußſeyn als die concrete Identität und centrale Tiefe der ebenſo geſetzten als in und mit dem Setzen aufgehobenen Gegenſatzes von Subject und Object, Geiſt

und Natur, Vorausſetzung und Reſultat, Unmittelbarkeit und Vermittlung — ſo der abſolute allmächtige Geiſt, welcher ſich aus ſeinen vorausgeſetzten Gegenſätzen ewig nur ſelbſt erzeugt, und ſo das Ende wie der Anfang aller Dinge und die unendliche Gegenwart im Menſchen iſt. Und damit hebt ſich die Geſchichte der Philoſophie auf, iſt aber ewig aufbewahrt im abſoluten Geiſte als deſſen ewige Selbſtvermittlung, deſſen Werden, Sein und Thun.

c) So hat denn die Verwürklichungs-Entwickelung der Philoſophie überhaupt zwei freie Perioden und eine unfreie Vermittlungsſtufe. Wir haben ſo zu betrachten:

α) im erſten Abſchnitte die Geſchichte der älteren Philoſophie im Griechiſch-Römiſchen Weltreiche;

β) im zweiten Abſchnitte die Geſchichte der Vermittlung im Chriſtlich-Germaniſchen Mittelalter;

γ) im dritten Abſchnitte die Geſchichte der neuen Philoſophie im modernen Weltreiche.

Hierbei iſt nun immer zugleich der nothwendige immanente Fortſchritt der Idee und die empiriſche Geſtalt der Verwürklichung anzugeben, weil wir die Verwürklichung der Philoſophie in dieſer beſtimmten Menſchheit betrachten. Bei der Angabe des nothwendigen Fortſchrittes iſt nach Obigem auszugehen von dem mit den Formen des Bewußtſeins identiſchen Stufengange der Idee. Dabei iſt immer die Einheit der philoſophiſchen Entwickelung mit der Totalentwickelung des beſtimmten Weltgeiſtes in Staat, Kunſt, Religion u. ſ. f. feſtzuhalten, ſo wie die Philoſophie andererſeits zugleich die Aufhebung jener Stufen und, zeitlich betrachtet, die ſpätere Vollendung iſt als der abſolute Begriff ihrer Zeit und der vorausgeſetzten Momente. Daher tritt

in Griechenland die Philoſophie auf und vertieft ſich nach Vollendnng von Staat, Kunſt, Religion; daher ebenſo im Chriſtlich=Germaniſchen Leben. Nur muß ſolche Vollendung nicht in Nebenſachen und empiriſcher Verbeſſerung geſucht werden; denn letztere wird nie aufhören; ſondern in der allgemeinen Würklichkeit, d. h. in der Würklichkeit der Idee.

Erster Abschnitt.

Die Verwürklichung der abſtracten philoſophiſchen Idee und des abſtract unendlichen Bewußtſeins in der antiken, Griechiſch=Römiſchen Welt.

(Von Thales (600 vor) bis Proklos (500 nach) Chr. Geb.)

Charakter und Eintheilung.

(M. vgl. die vorige Einleitung.)

1) Der Charakter iſt nach Obigem die logiſche Idee als die Idee des abſtracten philoſophiſchen Bewußtſeins, und zwar in der zweiten Hauptſtufe des Weltgeiſtes. Die Abſtraction des Bewußtſeins beſteht in deſſen Subſtanzialität, Wiſſen des allgemeinen Weſens, des Weſens als der logiſchen Idee. Der philoſophirende Geiſt faßt nur das Weſen, den abſtracten Grund ſeiner wie der Natur, die ſubſtanzielle Allgemeinheit. So iſt er das Insdaſeinſetzen und Ausſprechen der logiſchen Kategorieen, denn dieſe ſind der allgemeine Geiſt der Würklichkeit. Das Philoſophiren lebt in dem unmittelbaren unbefangenen Vertrauen und Glauben, daß der Gedanke

Weſen, Sein, Realität an ihm ſelbſt ſei; es kommt nicht zur unendlichen Entzweiung, denn die Gegenſätze ſind nur Gegenſätze innerhalb der abſtracten Idee, nicht im concreten abſoluten Geiſte, welcher allein die unendliche Thätigkeit iſt, den härteſten Widerſpruch von Natur und Geiſt, Sein und Denken in ſich zu ſetzen, ihn aufzulöſen und als dieſes Auflöſen die allmächtige Subjectivität und Freiheit zu ſein. So werden wir auch ſehen, daß ſelbſt der antike Skepticismus keineswegs auf dieſem tiefen Bruche, dieſer Entzweiung der concreten Subjectivität in ſich beruht, ſondern nur der abſtracten, nur auf dem Gegenſatze der logiſchen ſub- und objectiven Idee ſo wie auf der Reflexion der empiriſchen Mannigfaltigkeit.

2) Die nothwendige zugleich und empiriſche Beſtimmtheit des zweiten Weltreichs manifeſtirt ſich in Hellas, Rom und Judäa. Nach der Nothwendigkeit der Vernunft hat nehmlich das zweite Weltreich 3 Stufen:

a) Die Stufe der erſten unmittelbaren und deshalb theoretiſchen Verklärung der Natur und des endlichen Geiſtes, indem dieſen der Stempel der geiſtigen Freiheit in ihrer ſubſtanziellen Allgemeinheit, alſo der Stempel der idealen Phantaſie und des allgemeinen unmittelbaren Gedankens aufgedrückt wird. Indem hier der Geiſt das erſte Herkommen aus der Natur und Subſtanz iſt, iſt er unmittelbar das Verklären der Natur und Erheben derſelben zur geiſtigen Allgemeinheit und ſomit zur idealen Anſchauung. Nach der Seite der Unmittelbarkeit in Staat, Kunſt, Religion iſt er ſo die republikaniſche Allgemeinheit, welche aber nur die Naturbeſtimmtheit dieſes Volkes iſt und wogegen daher die anderen Völker rechtlos ſind; iſt er das künſtleriſche pla-

ſtiſche Ideal, die ſubſtanzielle Grundlage des Geiſtes als die πάϑη des Gemüths in der Form allgemeiner, d. h. zu geiſtiger Allgemeinheit erhobener natürlicher Individuen und das Verehren derſelben als der Gottheiten, welche im Weſentlichen keinen andern Zwecken dienen, ſondern worin ſich das Gemüth nur den Genuß der Anſchauung ſeines weſentlichen Gehaltes gibt. Nach der Seite des freien Denkens iſt er die Verklärung der Natur und des Geiſtes in den allgemeinen logiſchen Kategorieen. Das Daſein dieſes Geiſtes iſt das Volk der Hellenen — die Jünglingsblüthe.

b) Die Stufe der praktiſchen Thätigkeit und Herrſchaft des Geiſtes als die Stufe der unmittelbaren, endlichen Zwecke. Denn der Geiſt iſt zwar zunächſt dieſes, ſich die Unmittelbarkeit durch das Idealiſiren, dann aber auch ſich dieſelbe durch die That des Willens zu unterwerfen. Dieſes Leben nun iſt ſchon die Entzweiung der Allgemeinheit und der ſich aus ihr herausreißenden Beſonderheit, unmittelbaren Subjectivität; denn die unmittelbare Subjectivität iſt das Princip der That, und ſie iſt als unmittelbar ebenſo das Getragenſein in der Allgemeinheit als die Reflexion in ſich aus derſelben. Der Staat iſt daher das Durchlaufen eines Kampfes der Elemente, nehmlich der Allgemeinheit oder der demokratiſchen Macht gegen die Beſonderheit oder ariſtokratiſche Macht; und der Sieg des demokratiſchen Elementes ſchlägt wegen der Abſtraction des Staatsorganismus ſofort in das andere Extrem der unmittelbaren Einzelheit um (wie die Franzöſiſche Republik in das Kaiſerthum), d. h. der Staat verfällt der Deſpotie. Die Religion ſteht im Principe nicht mehr der ſubſtanziellen Idealität, wie in Hellas, ſondern

der endlichen praktiſchen Zweckmäßigkeit; und ebenſo tritt an die Stelle der idealen Kunſt das Recht und die politiſche Kunſt. Das Grundſtreben iſt Unterwerfung der Welt durch That, nicht durch Idee und Kunſt. Daher wird denn auch die halbe Welt von dieſem Staate verſchlungen. Daher iſt auch keine ſelbſtſtändige Philoſophie in dieſem Volke; ſondern wenn das erſte Volk die Idee bis zur praktiſchen Subjektivität fortgebildet hat und das zweite nun rückwärts jenes in ſich aufnimmt, ſo ſchließt ſich hier der Eingang der Philoſophie an. Das Daſein dieſes zweiten Volks iſt das Volk der Römer — die Mannskraft.

c) Die Stufe der Unterwerfung der Welt unter den himmliſchen Einen und der Herabſetzung aller Würklichkeit zu deſſen Verherrlichung, die Stufe der abſoluten Macht der abſtract unendlichen Subjectivität (nicht der Allgemeinheit des Fatums, auch nicht des Kapitoliniſchen Jupiter). Es iſt Rückkehr der Helleniſchen Subſtanzialität des Geiſtes, aber ſich nun centrirend in die abſtract abſolute geiſtige Subjectivität und deren allmächtiges Thun. Die Welt wird zur proſaiſchen Würklichkeit, zur Würklichkeit feſter göttlicher Geſetze; aber Gott iſt Weltſchöpfer (dieſes iſt die Erhabenheit über Orientaliſche ſowohl als Griechiſch-Römiſche Religionsform), und iſt ſo das Setzen der Welt durch den gedankenvollen Willen, nach Umſtänden auch das außerordentliche Setzen und ſo Begründer des Wunders. Aber dem Jehova gegenüber iſt der Menſch machtlos; und wegen dieſes Verhältniſſes von Herr und Knecht (womit die abſolute formelle Auctorität der religiöſen Satzungen zuſammenhängt) kann der Menſch ſich nicht den religiöſen

Feſſeln entwinden und nicht zur Freiheit des göttlichen Begriffes gelangen. So wie daher in der zweiten Stufe das Verſenktſein in den praktiſchen Zweck, ſo hindert hier der abſtracte Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch und damit des letzteren Knechtſchaft die Entfaltung des freien Denkens, alſo der Philoſophie. Das Volk wird vielmehr zunächſt dem Römiſchen Reiche unterworfen und dann erſt beſtimmter in die philoſophiſche Entwickelung, aber nicht wie die Römer von der Idee der praktiſchen Subjectivität, ſondern von der Idee der göttlichen Subjectivität aus (die Römer alſo von der zweiten, dieſes Volk von der dritten Stufe der antiken Philoſophie aus — m. ſ. weiter unten — was weſentlich den eigenthümlichen Standpuncten beider Völker entſpricht) hereingezogen. Das Daſein dieſes Volkes iſt das Jüdiſche — des Greiſes abſtracte Idealität, oder die Idealität des abſtracten Greiſes. —

Hieraus ergibt ſich denn, daß nur das erſte, das Helleniſche Volk, ſelbſtſtändige Philoſophie hat. Die beiden andern Völker müſſen erſt ihre Selbſtſtändigkeit verloren haben, wenn die Philoſophie vom erſten aus in ſie eindringen ſoll, ſo jedoch, daß ſie jedesmal ihren Totalſtandpunct nun philoſophiſch erfaſſen, alſo derjenigen Stufe der logiſchen Idee und des abſtract unendlichen Bewußtſeins ſich anſchließen, welche in ihrem unmittelbaren eigenthümlichen Sein vorgebildet iſt. So iſt Hellas die Mitte der antiken Philoſophie, und dieſe durch 3 Stufen fortbildend zieht es von der zweiten aus, in der erſten nur ſich ſelbſt gleich, den Römiſchen, von der dritten aus den Jüdiſchen Geiſt in ſeine Entwickelung hinein, ſo wie denn auch, wegen der Verwandtſchaft des Judenthums mit dem Orientaliſchen Geiſte durch die ſubſtanzielle Allgemeinheit

des Göttlichen, der Orient einigermaßen in das Philoſophiren erhoben wird, dabei jedoch mit Orientaliſcher Färbung behaftet bleibt. Die alte Philoſophie iſt alſo Griechiſche κατ᾽ ἐξοχήν, im weitern Sinne iſt ſie die Griechiſch-Römiſch-Jüdiſche. Die abſolute Religion Jeſu Chriſti bildet dann den Scheide- und Wendepunct des Bewußtſeins, den Uebergang des zweiten in das dritte Weltreich, des abſtract- in das concret-unendliche Bewußtſein.

3) Dieſe Griechiſche reſp. antike Philoſophie überhaupt gliedert ſich nun in ſich ſelbſt nach den Stufen des Bewußtſeins, welche alſo hier zugleich die Stufen der logiſchen Idee ſind.

a) Die erſte Stufe iſt die des unmittelbaren Bewußtſeins, welches deshalb noch nicht Reflectiren in ihm ſelbſt, ſubjective Centration iſt, alſo auch in der logiſchen Idee nur das einfache Fortſchreiten, das Fortſchreiten in der Entwickelung des Seins, des erſten Hauptgliedes der logiſchen Idee. Als unmittelbares Bewußtſein iſt es ſo noch das ſinnliche, ſeinliche Bewußtſein, und obſchon als Philoſophiren die Erhebung des Sinnlichen zu Gedanken, doch nur die Erhebung zu den erſten unmittelbaren Gedankenformen, den Seinsgedanken. Da nun im Verhältniſſe des Ganzen aufgefaßt die Natur die concrete Form des werdenden Seins, der Geiſt hingegen die concrete Form des Reflectirens und Begriffes darſtellt: ſo iſt die Philoſophie in dieſer erſten Stufe weſentlich Phyſik entſprechend den Kategorieen des Seins, und auch der Geiſt wird als phyſiſche Form gedacht (m. vgl. auch *Diogenes Laertius*, de vitis philosophorum I, 17. 18. „*Καὶ μέχρι μὲν Ἀρχελάου τὸ φυσικὸν εἶδος ἦν.*"). Dieſe

Periode entſpricht dem unbefangenen ſubſtanziell-geiſtigen Hellenenleben, beginnt mit Thales (600) und endigt mit der Helleniſchen ſubſtanziellen Einigkeit ſelbſt, mit der negativen Dialektik der Sophiſten als dem lebendigſten Zeugniſſe von der in ſich gebrochenen Subſtanzialität und von dem in das Sein eingebrochenen Reflectiren und Scheinen (430).

b) Die zweite Stufe iſt die des aus der Natur in ſich reflectirten Bewußtſeins oder des Selbſtbewußtſeins als der für ſich ſeienden Subjectivität. So iſt das Bewußtſein Vermittlung in ſich und der Geiſt das Weſen der Natur. Somit tritt nun die Philoſophie aus der Periode der Unmittelbarkeit und des Seins in die der Vermittlung und des Begriffes, jedoch zunächſt der ſelbſt noch unmittelbaren Vermittlung, des unmittelbaren Begriffes. Daher iſt zwar der *νοῦς*, die *ἰδέα* Princip, aber noch nicht als abſolute Idee, ſondern als Idee in der Form des Weſens und unmittelbaren Begriffes. Indem aber der Geiſt für ſich iſt, ſo iſt nun das *γνῶθι σεαυτόν*, die Reflexion in ſich, und damit das Ethiſche als die moraliſche Reflexion an die Stelle des Phyſiſchen getreten, oder das Phyſiſche iſt jetzt nur noch untergeordnetes Moment (***Diogenes Laertius*** l. l. „*ἀπὸ δὲ Σωκράτους τὸ ἠθικόν*“). Das logiſche Element iſt alſo der Begriff als Weſen; das Weſen iſt die Wahrheit des Seins, der Geiſt die Wahrheit der Natur. Dieſe Periode beginnt mit dem Verfalle der Griechiſchen Subſtanzialität, in welche das Scheinen und Reflectiren eingeriſſen iſt, zunächſt mit Sokrates (430), und endigt wieder mit negativer Dialektik, aber der höheren des entwickelten Skepticismus, welcher den endlichen

Boden reinigt und zur Tiefe der abſoluten Idee fort-treibt (zunächſt bei Philo um Chriſti Zeit). In dieſer Periode dringt nun die Philoſophie auch in Rom ein, aus dem oben angeführten Grunde.

c) Die dritte Stufe endlich iſt die, worin der Geiſt ſich in die göttliche Tiefe verſenkt, durch ἔκστασις aus ſeinem Selbſt ſich über ſich hinaushebt, und die unendliche Bewegung der abſoluten Idee anſchaut und faſſet. Der Geiſt iſt nun das abſtracte unendliche Bewußtſein, und erfaſſet ſo die Vermittlung und Enthüllung der abſo-luten Idee in ihr ſelbſt, hat dieſelbe jedoch noch als das nur in ſeiner Allgemeinheit concrete abſolute Weſen ſich gegenüber, und muß ſich eben deshalb noch durch Ekſtaſe in daſſelbe verſetzen. Daher iſt die abſolute Idee nur noch für ihn, er weiß ſich noch nicht ſelbſt als die exiſtirende abſolute Idee. Dieſe Periode iſt das Sichvollenden der abſtracten Idee und Helleniſchen Philoſophie im Römiſchen Weltreiche, und überhaupt zugleich höhere Rückkehr in den Orientaliſchen Geiſt als den Geiſt der unendlichen Subſtanzialität, welche aber nun als unendliche Subjec-tivität iſt. So treten denn hier auch die Juden in den Kreis der philoſophiſchen Bewegung ein. Die Periode beginnt mit Philo (um Chriſti Zeit), und endigt mit Proklos, dem letzten Fortſchritte der Neuplatoniker und der Vollendung der abſoluten logiſchen Idee (um 500). Daneben aber beginnt das dritte Weltreich mit dem Chriſtenthum, und das Germanenleben fängt an, ſeine weltgeſchichtliche unendliche Rolle zu vollziehen.

Dieſe 3 Perioden können wieder unter dem Bilde des jugendlich-friſchen, des männlich-gediegenen und des idealen Greiſen-Alters gefaßt werden, und ſtel-

len überhaupt eine in ſich organiſche und vollſtändig expli-cirte Totalität dar. Die Gründe, weshalb ich von der Hegelſchen Gliederung (m. ſ. Hegel, Geſchichte der Philoſophie B. I. S. 120 ff. 187. — Hegel gliedert nehmlich im Allgemeinen: 1) von Thales bis Ariſtoteles; 2) Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus; 3) Philo, Gnoſtiker, Neuplatoniker) abweichen mußte, liegen in dem Entwickelten, und die Abweichung beſteht mehr in der äußeren Anordnung als der Idee ſelbſt (m. vgl. Hegel, Geſch. d. Philoſ. I. S. 415 ff., II. S. 3 ff., III. S. 686. 687 u. ſ. w.). Es muß daher wenigſtens für einen ganz richtigen Takt angeſehen werden, wenn, außer den Alten, wie Ariſtoteles ſelbſt, Cicero u. A., unter den Neuern beſonders Tennemann, Wendt, Ritter, Brandis und noch Andere die zweite Hauptperiode der alten Philoſophie mit Sokrates beginnen laſſen. Ebenſo hat es ſeine vollkommene Richtigkeit, wenn Ritter die Philoſophie der Kirchenväter aus der alten Philoſophie in den Anfang des Mittelalters verweiſt, wogegen dieſelben mit Unrecht bei Tennemann und Rixner den Schluß der alten Philoſophie bilden, wie ſchon aus dem Entwickelten erhellt und unten noch näher ausgeführt werden wird.

Erſte Periode.

Die alte Philoſophie in ihrer Unmittelbarkeit.

(Von Thales — 600 — bis Sokrates — 430. —)

Anfang und Eintheilung.

1) Da dieſe Stufe, obſchon in der Weiſe der Naturbeſtimmtheit und Unmittelbarkeit, doch ſchon den Gedanken (denn wir haben die erſte Stufe der Philoſophie

vor uns) enthüllen muß, ſo alſo, daß der Gedanke an und für ſich ſelbſt hervortrete und nur noch in dem Elemente ſeiner eignen Unmittelbarkeit, mithin als der unmittelbare, abſtracte Gedanke, nicht aber etwa noch in einer andern Form, wie der praktiſchen, poetiſchen, religiöſen immanent und verhüllt ſei: ſo ergibt ſich, daß hier auf der einen Seite alle noch poetiſch-religiöſen ſo wie unmittelbar-praktiſchen Entwickelungen der Idee nach vor den Anfang der Philoſophie fallen, alſo Orphiſche und Heſiodeiſche genetiſch mythologiſche Poeſie und religiöſer Geſtaltungsproceß der Myſterien (ſo ſinnvoll ſie auch und charakteriſtiſch für die Entwickelung des Helleniſchen und des geiſtigen Lebens überhaupt, als der Proceß der negativ-poſitiven Reaction des Geiſtes gegen die Natur, ſein mögen — wie ſich denn ſogleich in dieſen genetiſchen Entfaltungen das theoretiſch-bildungsreiche Weſen des Griechiſchen Lebens und Standpuncts darſtellt), ſo wie auch die ſogenannten Sprüche oder Sentenzen der ſieben Weiſen Griechenlands (welche auch in ihrem: *γνῶθι σεαυτόν, μηδὲν ἄγαν, μέτρον ἄριστον* u. ſ. w. den reflectirenden und harmoniſirenden Helleniſchen Geiſt ſchon hinlänglich beurkunden) von der Geſchichte der Philoſophie auszuſchließen und vielmehr der allgemeinen Bildungsgeſchichte und insbeſondere der Poeſie und Mythologie zu überlaſſen ſind; und daß auf der andern Seite der wahre Anfang der Philoſophie erſt da beginnt, wo der Gedanke als reiner Gedanke Gegenſtand des Denkens wird, welcher Gedanke freilich hier nur noch in ſeiner erſten Unmittelbarkeit ſein kann. Indem nun aber jeder Anfang erſt das Werden und deshalb zugleich Sein und Nichtſein überhaupt und insbeſondre irgend einer beſtimmten Form

und Stufe iſt, ſo muß ſich auch die Philoſophie (wie Kunſt, Religion u. ſ. w.) zuerſt als Philoſophie, welche dieſe zugleich iſt und nicht iſt, d. h. als die erſt werdende Philoſophie darſtellen. So iſt nun zwar in einem allgemeineren Sinne die ganze weltgeſchichtliche Entwickelung der Philoſophie bis zur abſoluten Geſtalt derſelben das Werden der Philoſophie zu nennen. Allein wir fragen hier nicht nach dem Werden der abſoluten Philoſophie, ſondern nach dem der Philoſophie überhaupt, d. h. alſo nach dem Werden des erſten würklichen Daſeins der Philoſophie, alſo der erſten und abſtracteſten Form der Philoſophie; und indem wir ſo auf eine erſte Form ſtoſſen müſſen (wie auch in Staat, Kunſt, Religion u. ſ. w.), worin die Philoſophie als ſolche überhaupt, wenn ſchon nur in der niedrigſten Stufe, Daſein gewonnen hat, die Philoſophie überhaupt alſo iſt, ſo kann doch dieſes erſte Daſein ſelbſt wieder nur das Reſultat eines Werdens ſein, einer Denkbewegung alſo, welche ebenſoſehr ſchon Philoſophie iſt als nicht iſt, alſo eben erſt der Werdens- und Anfangs-Proceß der Philoſophie iſt — Vermittlungsform des anſchauenden und verſtändigen Denkens mit der philoſophiſchen Gedankenform (wovon ſogleich näher). So daß wir den Anfang ſelbſt zu unterſcheiden haben einmal als Proceß des zur Philoſophie nur erſt übergehenden Geiſtes, und ſodann als erſtes Daſein der reinen freien Philoſophie, des reinen philoſophiſchen Gedankens. Jener iſt die Einheit von Sein und Nichtſein, dieſer das erſte Daſein der Philoſophie als das Reſultat von jenem (wie denn überhaupt das Daſein Reſultat des Werdens iſt — m. ſ. den Anfang der ſpeculativen Logik; Hegel, Encyklopädie §. 86 — 89).

2) Es iſt demgemäß in dieſer erſten Periode eine Haupttheilung zu machen, worin die erſte Seite die werdende, die zweite die in ihrer erſten Unmittelbarkeit daſeiende Philoſophie bezeichnet.

a) So haben wir zuerſt den nur noch werdenden Geiſt des Philoſophirens überhaupt zu unſerem Ausgangspuncte. Die Reflexion des Verſtandes, daß Etwas entweder ſein oder nicht ſein müſſe, löſet ſich vor der ſpeculativen Vernunft auf in den Proceß des ſich zuerſt negirenden Nichtſeins, des Nichtſeins wie es unmittelbar die Bewegung iſt ſich aufzuheben in Sein, noch nicht das Aufgehobenſein, das Daſein, ſondern erſt das Werden. Es fragt ſich nun, worin ſich dieſes Anfangen, dieſes erſte Werden offenbaren müſſe? Nach dem Begriffe deſſelben muß darin der reine Gedanke für den nachſinnenden Geiſt ſchon ebenſoſehr Gegenſtand ſein als noch nicht ſein, d. h. es muß der reine Gedanke als noch nicht feſtgehalten ſondern als in ſeinem Vortreten unmittelbar in ſein Andersſein übergehend und darin ſich umhüllend ſein, ſo daß alſo zwar der Gedanke ſich an und für ſich herausſtellt (und dieſes iſt der Unterſchied von der religiöſen Form), aber nicht als ſolcher erhalten ſondern erſt im Uebergehen in ſein Andersſein zum Inhalte wird, d. h. alſo, es muß ein reines Gedankenverhältniß, z. B. die Frage: Was iſt der Grund, das Weſen des Würklichen? an die Spitze und für ſich ſelbſt heraustreten, als dieſer Grund und dieſes Weſen aber eine Form der Anſchauung und Vorſtellung, z. B. Waſſer, Luft, Aether, Zahl, geometriſche Form ſich darſtellen (während in Kunſt und Religion keine ſolche nüchterne reine Gedankenfrage an die Spitze tritt, ſondern Anſchauung und Vorſtellung das unmittelbare an

und für ſich ſelbſt geltende Element des ſelbſt noch unmittelbaren Geiſtes, der Phantaſie, des Gemüthes, der Vorſtellung ſind — ſo daß, was hier noch unmittelbar eingehüllt und verſteckt iſt, dort ſich frei für ſich ſelbſt herausſtellt, damit aber zunächſt eine Diremtion eintritt, worin Form, d. h. die reine Gedankenfrage, und Inhalt, d. h. die angeſchaute und vorgeſtellte Beſtimmtheit des Gedankens, noch auseinanderfallen, nicht in freier Identität ſind, ſondern die erſte in die andere als in ihr Andersſein erſt überſetzt wird). Dieſes Andersſein nehmlich kann nur diejenige Weiſe ſein, woraus der denkende Geiſt zunächſt herkommt und welche er zu ſeiner Entwickelungs-Vorausſetzung hat, d. h. alſo die anſchauende und vorſtellende Weiſe, welcher concret die Naturbeſtimmtheit, das Phyſiſche entſpricht, von welchem wir ſchon ſahen, daß es überhaupt das Element der ganzen erſten Periode iſt. Mithin muß das Anfangen darin beſtehen, daß der Geiſt ſich den abſtracten Gedanken, wie er unmittelbar das Umſchlagen in die Anſchauung iſt, oder daß er ſich die Anſchauung, wie ſie unmittelbar das Umſchlagen in den Gedanken iſt, zum Gegenſtande macht. Wir dürfen demnach keines dieſer beiden Momente fixiren, ſondern müſſen ſie eben nur als in einander übergehend auffaſſen.

Da nun das phyſiſche Anſchauen, als worin hier der Gedanke erſcheint und ſich zum Inhalte macht, ſelbſt eine äuſſerlich-reelle und eine innerlich-ideelle Form hat, ſo daß die zweite das tiefere Inſichgehen und Abſtrahiren ſo wie die höhere Macht des Geiſtes repräſentirt, ſo erhalten wir zwei Momente der werdenden Philoſophie, von welchen ſich das eine über das andere erhebt und die Vermittlungsform zwiſchen dem erſten

Werden und Daſein des reinen philoſophiſchen Gedankens iſt.

α) Das erſte Moment iſt das Erſcheinen und Inhaltwerden des Gedankens in äuſſerlich-angeſchauter realer Form. Die erſten Gedanken des Seins und Werdens, des urſprünglichen Grundes und Weſens (und in der That ſind Sein und Werden, Grund und Weſen nur der Gedanke, das Ideelle ſelbſt in einer beſtimmten Form und Stufe — der Gedanke des Grundes iſt der Gedanke als Grund u. ſ. w. — hier aber ſind die Gedanken des Seins, des Werdens u. ſ. f. allerdings als die rechten Gedankenformen anerkannt, aber das Was? des Seins, Werdens u. ſ. f. iſt erſt als der Inhalt eine angeſchaute Naturform; jene Gedanken daher) realiſiren ſich als angeſchaute Allgemeinheit des Waſſers, der Luft und als Sichbeſtimmen dieſer Allgemeinheit zu den beſonderen Daſeinsformen. Dieſen Standpunct nehmen die erſten Joniſchen Phyſiker ein (bei Herakleitos aber gewinnt ſchon der Gedanke des Werdens an und für ſich ſeiende ſelbſtſtändige Bedeutung und das Feuer, die Zeit u. ſ. w. werden nur zu Symbolen des Gedankens — m. ſ. unten); ſein Weſen iſt das unmittelbarſte Bewußtſein in der Form des Seins und Sinnes.

β) Das zweite Moment iſt dann, daß die Aeuſſerlichkeit der Anſchauung ſich in die innere Anſchauung, den ideellen Raum zurückfaſſet, und dieſer der Gedanke durch ſeine innere Entäußerung in die Quantität entgegenkommt, wodurch nun der Gedanke das Umſchlagen ſeiner in Zahl und Raum, arithmetiſche und geometriſche Form iſt, und die Grundelemente von dieſen zu Principien der Dinge werden. So bei den Pythago-

räern. Hier iſt das Bewußtſein in der Form des *entäußerten Fürſichſeins*, mathematiſches Selbſtbewußtſein, aber auch als Identität der Qualität und Quantität in der Form des *Maaßes*.

b) Indem nun aber der Geiſt tiefer in ſich zurückgeht und eben damit phyſikaliſche und mathematiſche Elemente zu bloßen *Sinnbildern* herabſetzt, iſt er nun das Sicherheben in den *reinen* Aether des Gedankens, und das reine Faſſen des Gedankens *als* Gedankens, wenn ſchon immer noch (wegen der Unmittelbarkeit des Gedankens) nähere Beziehung auf die Natur; es iſt das erſte Daſein der reinen Gedankenform, der nähere Anfang der ſelbſtſtändigen Philoſophie. Die Bewegung geht durch die Formen des *Seins* — Sein, Werden, Fürſichſein, Maaß, bei den *Eleaten*, *Herakleitos*, den *Atomiſten* und *Anaxagoras*; und hebt ſich endlich durch der *Sophiſten* Vermittlung auf zum *Begriffe* als dem *Weſen*, zur zweiten Periode.

3) So ergeben ſich uns hier 3 *Stufen* der erſten Periode, von welcher die erſte das unmittelbarſte Werden, die zweite die Vermittlung zwiſchen der dritten und erſten, die dritte endlich das erſte Daſein der Philoſophie in ihrer Freiheit, ſelbſt in einem weiter unten näher zu entwickelnden Stufengange des reinen Gedankens bezeichnet. Demnach haben wir zu betrachten:

a) Die Philoſophie der *Joniſchen Phyſiker*;

b) die Philoſophie des *Pythagoras* und der *Pythagoräer*;

c) die Philoſophie der reinen unmittelbaren Gedankenformen bei den *Eleaten*, *Herakleitos*, den *Atomiſten* und *Anaxagoras*. Die *Sophiſten* bilden alsdann den Uebergang zur zweiten Periode.

Erſte Stufe.

Die Joniſche Phyſik.

(Seite 600.)

1) Der Geiſt iſt nachſinnend geworden, d. h. würklich denkender Sinn. Ihm in ſeiner Unmittelbarkeit geht der Gedanke des Seins und Werdens auf, iſt jedoch vorerſt nur noch formelle Grundlage. Das unmittelbare Bewußtſein kommt aus der Natur, dem Anſchauen; das Philoſophiren iſt daher der Gedanke des Seins und Werdens dargeſtellt, zum Inhalt erhoben in der anſchauenden Naturform. Die Reflexion des nachſinnenden Geiſtes iſt: Was iſt das Sein in allem Werden und Daſein? Wie iſt dieſes Sein — Werden? Zufolge des phyſiſchen Standpunctes iſt die Antwort: Es iſt eine Allgemeinheit, ein allgemeines Sein der Natur, welches das Entwerden ſeiner ſelbſt zu Allem iſt; die Welt der Natur wie des Geiſtes iſt die Entwickelung der allgemeinen materiellen Form und Seele. So haben wir ein angeſchautes Element, welches vom Denken zur ſubſtanziellen Allgemeinheit und Grundlage verklärt wird. Noch nicht das reine Sein und Werden iſt Gegenſtand der Betrachtung, der Gedanke noch nicht ſelbſt Inhalt, ſondern das angeſchaute Sein und Werden der Natur, aber — und dieſes iſt weſentlich feſtzuhalten, denn nur dadurch iſt dieſe Form werdende Philoſophie — eine Anſchauung, welcher das reflectirende, nachſinnende Denken (nicht das Phantaſiren, Vorſtellen) des Seins und Werdens zu Grunde liegt, nur ſich noch nicht frei für ſich ſelbſt hinſtellt und als Inhalt faſſet. Zu dieſer Stufe gehören daher alle Männer, welche ein Naturelement als das ſeelenhafte,

lebendige Allgemeine ausſprechen, welches zu Allem wird; es iſt dieſes die reine unmittelbare Phyſik. Jedoch iſt darin ſelbſt ein Fortſchritt der Entwickelung enthalten, indem dieſes anſchauende Denken vom Gröberen zum Feineren, vom mehr Materiellen zum mehr Seelenhaften in der Natur fortſchreitet, bis es ſich einerſeits zur ideellen mathematiſchen Anſchauung, andererſeits zum reinen Gedanken befreit, und hiermit die Gedankenform zum an und für ſich ſeienden Inhalt ablöſt. Da nun der phyſiſchen Allgemeinheiten oder Elemente 4 ſind, nehmlich Erde, Waſſer, Luft, Feuer (Hegel, Encyklopädie, §. 281—285), die Erde jedoch auf der einen Seite die concrete Beſtimmtheit in ihr ſelbſt iſt, mithin den abſtracten Gedanken des Einen Seins nicht darſtellen kann, das Feuer hingegen auf der anderen Seite die Idealität im Materiellen iſt, und deshalb der Gedanke in ihm zur Befreiung ſeiner ſelbſt kommen muß (Hegel a. a. O. §. 283. 285): ſo bleiben nur die beiden Elemente des Waſſers und der Luft zur Darſtellung des allgemeinen Seins, des phyſikaliſchen Grundes übrig, und begründen ſo die unmittelbarſte Phyſik. Und ſo wie das Sein hier als ſolche phyſiſche angeſchaute Allgemeinheit gefaßt wird, ſo muß auch das Werden als angeſchaute Naturweiſe erſcheinen; und zwar einerſeits, da die gewordenen Momente ſich zunächſt durch die größere Feinheit und Grobheit, Dünnheit und Dichtigkeit unterſcheiden, als Verdünnen und Verdichten des in ſich ſeelenhaften Elementes, andererſeits, da darin der Proceß des Herausgehens des Vielen aus dem Einen und des Zurückgehens des Vielen in das Eine iſt, als Trennen und Einigen, welche hier die anſchauliche Darſtellung der Momente des Werdens, des Seins und Nichtſeins, des

abſtracten Ponirens und Negirens ſind (denn die Trennung des Einen ſetzt beſtimmtes Sein, die Einigung löſet dieſes auf, führt die Beſtimmtheiten in ihr Nichtſein zurück). Die Auflöſung dieſer Phyſik wird ſich demnach darin zeigen, daß ſich die Beſtimmungen des Seins, Werdens und der Momente des Werdens von dem unmittelbaren Naturelemente zugleich ablöſen und frei machen, und ſo einmal zu mathematiſcher, ſodann zu reiner Gedankenform erhoben werden (jenes bei den Pythagoräern, dieſes bei den Eleaten, Herakleitos u. ſ. w.)

2) Das empiriſche Daſein dieſer Stufe iſt die Joniſche Phyſik in ihrer einfachſten unmittelbaren Geſtaltung, wobei noch kein Gegenſatz zwiſchen Anſchauen und Denken ſtattfindet (wie wir ihn ſchon bei den Pythagoräern, entwickelt aber bei den reinen Gedankenformen dieſer Stufe finden werden). Daß ſie Joniſche Phyſik iſt, hat theils ſeinen Grund in hinlänglich bekannten geſchichtlichen Verhältniſſen, theils erſcheint es als gleichgültig gegen die Idee, wie denn Joner auch zu anderen Stufen gehören. Die Hauptformen dieſer Phyſik ſind folgende.

a) Das allgemeine Sein iſt das Waſſer, ὕδωρ, als das Urflüſſige, die allem Beſonderen zu Grunde liegende indifferente phyſikaliſche oder angeſchaute, aber zur Darſtellung des Gedankens als des abſtracten Seins und Weſens erhobene, Allgemeinheit (Hegel: das ſpeculative Waſſer). Es iſt das Werden ſeiner ſelbſt zu den beſonderen Daſeinsformen durch ſeine immanente Lebendigkeit, das Verdünnen und Verdichten ſeiner, wodurch es ſich in Alles verwandelt, ſo daß Alles nur eine beſondere Daſeinsweiſe des Waſſers, ein eigenthümlich beſtimmtes

Waſſer, und die Welt die große Waſſermetamorphoſe iſt, wobei denn das Allgemeine, das urſprüngliche Waſſer, zugleich ſelbſt ein beſonderes Daſein neben den Beſonderungen der Waſſerverwandlung (Luft, Kryſtall u. ſ. w.) iſt, wie ſich denn in der Natur überhaupt die allgemeinen Formen ſelbſt als beſondre neben den anderen darſtellen, z. B. die Sonne neben den Planeten, das reine Licht neben den Farben. Das Waſſer iſt ſo Lebendigkeit, Seele an ihm ſelbſt, ununterſchiedene Einheit von Stoff und Geiſt. Von einem Geiſte, welcher aus dem Waſſer Alles bilde, zu ſprechen, wie *Cicero*, de natura deorum I, 10. *Plutarchus*, de placitis philosophorum I, 7. iſt Reflexionsentſtellung; das Waſſer ſelbſt iſt vielmehr das ſich in Alles verwandelnde Leben. So der Mileſier Thales (gegen 600).

b) Dann ſpricht *Aristoteles*, de coelo III, 5. phys. I, 4. von Solchen, welche zur allgemeinen Grundlage ein Mittleres zwiſchen Waſſer und Luft (oder auch zwiſchen Luft und Feuer) gemacht hätten, woraus dann Alles geworden ſei und werde. Ob hierher der Mileſier Anaximandros (gegen 570) gehöre, iſt unentſchieden; doch ſcheint er bei der bloßen Bezeichnung: *τὸ ἄπειρον περιέχον*, der formloſen allgemeinen Materie (etwa eines Alles in ſich umfaſſenden allgemeinen Aethers) ſtehen geblieben zu ſein, alſo ſeinen Geiſt mehr auf die Gedankenvorſtellung der abſtracten unſichtbaren Materie, als das Aufzeigen derſelben in einer beſonderen Form gerichtet zu haben. Jedenfalls aber läßt Anaximandros das *ἄπειρον*, den umſchließenden Aether, ſich aus ſich ſelbſt in die Gegenſätze des Daſeins auseinanderſcheiden (das trennende Princip), und dieſe wieder in die Indifferenz

des Aethers zuſammengehen (das einende Princip). Das μῖγμα des Anaximandros (*Aristoteles*, phys. I, 4. metaphys. XII, 2) iſt zugleich als Aufgehobenſein der Unterſchiede zu faſſen, und berechtigt nicht, den Anaximandros mit Ritter zu mechaniſchem Phyſiker zu machen.

c) Das allgemeine Sein iſt die indifferente, unendliche unbeſtimmte und formloſe Luft, die phyſikaliſche abſtracte Grundlage, *ἀὴρ τὸ ἄπειρον*. Sie iſt an ihr ſelbſt Leben und Seele (*ἄνεμος, ψυχή, πνεῦμα*), und wird zu allen beſtimmten beſondern Weltformen durch Verdünnung und Verdichtung oder durch Nachlaſſung und Anſpannung ihrer. So iſt ſie als Luft ſelbſt beſonderes Daſein, das beſtimmte Allgemeine, gegenüber den beſonderen Daſeinsformen, worin ſie ſich ſelbſt überſetzt, welche die beſtimmten und begrenzten (*πεπερασμένοι*) Weltdinge im engeren Sinne ſind. Die Welt iſt ſo die unendliche Luftmetamorphoſe. In dieſer Beſtimmtheit wurde die Phyſik ausgeſprochen von dem Mileſier Anaximenes (550) und dem Apolloniaten Diogenes (470). Bei letzterem iſt die Anſicht ſpiritueller, Uebergangs-Moment zum reinen Sein und Werden. Die Luft iſt ihm göttlich, verſtändig, d. h. aber hier nur: ſie iſt vernünftige Entwickelungsthätigkeit, nicht aber: ſie iſt Geiſt, Selbſtbewußtſein; und wenn ſie auch als Geiſt ausgeſprochen wird, ſo iſt dieſes bloße Vorſtellung, verſchwimmender Gedanke, nicht Begriff, denn der Begriff des Geiſtes iſt die Negation des Auſſerſichſeins, alſo auch der Luft. Eben ſo reflectirt Diogenes auch näher über die Nothwendigkeit, weshalb Ein allgemeines Sein zum Grunde von Allem gemacht werden müſſe, nehmlich weil die Wechſelbeziehung und Wechſelwürkung der vielen Dinge,

Daſeienden nur aus dem Einen Grunde gefaßt werden könne: *Aristoteles*, de gener. et corrupt. I, 6. Man ſieht hieraus, wie Diogenes die reine Gedankenform, die Kategorie ſchon beſtimmter für ſich ſelbſt herausſtellt und zum Gegenſtande der Betrachtung macht.

3) Indem nun aber die Anſchauung der Natur in die erſte Idealität ihrer zurückgeht, ſo wird jetzt die ſinnlich-unſinnliche oder mathematiſche aprioriſche Form Grundprincip, und an die Stelle des angeſchauten Seins und Werdens tritt das entäußerte Fürſichſein und deſſen Maaßentwickelungen. Es wird nehmlich jetzt der Stoff überhaupt zur ſinnlichen Idealität verklärt, und die äußere reelle Anſchauung hebt ſich auf zur innern ideellen, der Stoff zur reinen Anſchauung des Raums, in welchem dann die Idealität als Punct und deſſen Entwickelungen, äuſſerlich als das daſeiende Leben des Feuers, das unterſcheidende und bewegende Princip wird. Und indem der reine Gedanke ſich mit dieſer Anſchauung zu vermitteln hat, ſo iſt er Entlaſſen ſeiner in die innere Entäußerung, die Quantität und damit die Zahl. Daher geht hieraus nun die zweite Stufe der werdenden Philoſophie hervor, die Stufe, worin der Gedanke als arithmetiſch-geometriſche Idealität zur abſtracten Macht des Stoffes wird, deſſen äußerlich-concrete Macht nun das Feuer iſt, dieſes abſtracte Fürſichſein und Erzittern der Materie in ſich. Es iſt dieſes die Philoſophie der Pythagoräer.

Zweite Stufe.

Die Pythagoräiſche Mathematik.

(Seit 540.)

1) Geſtiftet durch den großen Samier Pythagoras

(um 340), ſich ſpäter noch mehr entwickelnd und mit anderen Formen vermiſchend und durchdringend. Es iſt hier nur von den Pythagoräern überhaupt zu reden, wie auch Ariſtoteles thut; die einzelnen Nüancen ſind der empiriſchen Nachforſchung zu überlaſſen. Uns kommt es auf die Principien in ihrer reinen Geſtaltung und deren allgemeine Entwickelung an. Die Principien ſind, nach dem Vorigen, auf dieſem Standpuncte folgende.

Nicht der reine Gedanke (er tritt erſt bei den Eleaten hervor), ſondern der ſinnlich-unſinnliche, der innerlich entäußerte Gedanke, die Zahl und ihr Maaß, aber auch nicht die äußerlich angeſchaute Form (wie bei den Phyſikern), ſondern die innerlich angeſchaute des Raums mit ſeinen Figurationen, ſind hier die Principien. Die Phyſik iſt verklärt in ihre abſtracten ideellen Formen, Zahl und Raum. Ihre Grundelemente ſind daher die Weſen der Dinge, und die Natur wie der Geiſt nur die Erſcheinung dieſes Weſens, die daſeiende Würklichkeit der arithmetiſch-geometriſchen Idee. Indem nun auch hier die Formen des Seins, aber ſchon des in ſich reflectirten mithin des Fürſichſeins die immanenten reinen Gedanken-Grundlagen ſind, ſo müſſen dieſelben hier in der mathematiſchen Form, dem entäußerten Innern oder dem verinnerlichten Aeußeren, ausgeſprochen werden, welches in folgender Weiſe geſchieht.

2) Bei dieſer Mathematik haben wir zuerſt die Principien an und für ſich ſelbſt, dann ihr Daſein in der Natur, und endlich ihr Fürſichſein im Geiſte zu betrachten. Nur auf dieſe Weiſe wird uns das Pythagoräiſche Syſtem durchſichtig.

a) Was die Principien an und für ſich betrifft, ſo ſtellen ſie ſich dár als der Logos der Zahl und des Raums, als der mathematiſche Logos nach ſeinen Grundelémenten, welche für uns nur Entäußerung der Idee und unangemeſſenes Symbol der ſpeculativen Form, für die Pythagoräer aber die Weſen der Dinge, ihr allgemeiner Geiſt ſind.

α) Das Erſte iſt die urſprüngliche eingehüllte und deshalb abſtracte Einheit, geometriſch der Punct (μόνας). Dieſe Einheit iſt die Seele des All, welche den Leib zunächſt nur verſchloſſen in ſich trägt, das abſtracte ἀρτιοπέριττον, das ungerade fürſichſeiende Eins, welches unmittelbar nur die Möglichkeit der Entzweiung, des Geraden, ſomit die unenthüllte Totalität, einſeitig und der Widerſpruch in ſich, d. h. die Totalität iſt, welche in dieſer Abſtraction feſtgehalten doch nur Moment iſt (Gott gedacht ohne die Welt, aber doch als Princip der Welt). Bei den Phyſikern war es umgekehrt der Leib (Waſſer, Luft), welcher die Seele in ſich verhüllt.

β) Als der Widerſpruch in ſich iſt aber die μόνας zweitens die Negativität, das Sichabſtoßen in die vielen alſo zunächſt die zwei Eins, ſomit die Entzweiung und abſtracte Enthüllung, das Sichentäußern, Sichaufſchließen der Seele in den Leib, der Einheit in die unbegrenzte Zweiheit (ἀόριστος δυάς), des Puncts in die unbegrenzte immer fortſchreitende Linie. So iſt nun die Zweiheit ſelbſt Moment gegenüber der Einheit, das Gerade gegenüber dem Ungeraden, und das Eine Princip alſo zerfallen in urſprünglichen Dualismus. Die Zweiheit iſt das Negative (μή-ὄν), Princip der Vielheit und des Werdens (m. vgl. die vielen Eins der Atomiſtik; auch hier iſt die

Linie zwiſchen zwei Puncten, Atomen, das Leere, μὴ-ὄν — *Aristoteles*, physic. IV, 6).

γ) Da jedoch die Monas durch *ihre* Negativität die Dyas iſt, ſo iſt ſie als die Seele die Macht ihres Leibs und alſo in der Entäußerung ſelbſt *Rückkehr* in ſich, und nun erſt die explicirte enthüllte Einheit und Totalität, die *daſeiende Harmonie*, Einheit in Mannigfaltigkeit, welche alſo *ihr* Anderes, die Disharmonie, maaßloſe Vielheit, überwunden und gebändigt in ſich trägt, und ſo die Identität von Leib und Seele iſt, die τριάς, das *Dreieck*, der Raum als *Fläche*, das Vollkommne (περιττόν) gegenüber der Zweiheit, dem Unvollkommnen (ἄρτιον).

δ) Indem aber die Einheit die *abſtracte* Totalität, und die Zweiheit und Dreiheit ſelbſt noch ein *Gegenſatz* iſt, und indem ferner in der Dreiheit nur die Einheit durch die Zweiheit in ſich zurückgekehrt iſt, aber auch die Zweiheit *aus ihr ſelbſt* in ſich zurückkehren muß, damit ſich alle Disharmonie immanent auflöſe, ſo iſt endlich die *Vierheit* (τετράς), als das *Quadrat* von der Zwei, die *Pyramide* als der volle Raum, die *Vollendung* der Principien, die abſolute concrete Totalität, die Einheit, welche den *concreten* Gegenſatz in ſich entwickelt und vermittelt hat — die vollendete Idee und Schöpfung.

ε) Endlich werden nun noch die Eins, Zwei, Drei und Vier ſelbſt wieder *äußerlich* zuſammengefaßt (was ſchon völlige Begriffsloſigkeit iſt und auf dieſer Spitze die Aeußerlichkeit dieſer ganzen Mathematik offenbart), und ſo entſteht die *Zehnheit* (δεκάς) als das völlig entwickelte Alles umfaſſende Syſtem. Die Monas iſt ſo der abſolute *Keim* des Univerſum, des κόσμος, die Dekas iſt der

entwickelte Kosmos. Daher iſt nicht der abſtracte Anfang, ſondern das Spätere das Vollkommnere.

b) Die ſichtbare Welt nun oder die Natur iſt das erſcheinende Daſein jener Zahlentotalität, der Tetraktys oder Dekas, das concrete äußerlich würkliche Weſen. In ihr muß das Feuer die herrſchende und umſchließende Mitte ſein, weil es das unmittelbare Daſein der Idealität, des ideellen Eins und lebendigen Punctes iſt, während der Raum als das Dunkle, die ungeformte Nacht die *ἀόριστος δυάς* darſtellt, welche nun gebändigt, durchblitzt und geſtaltet von der Feuerſeele der *μόνας* zur concreten Welt entwickelt wird. Daher das Pythagoräiſche Centralfeuer (*Διὸς φυλακή*), welches vom Weltcentrum aus die Welt durchſtrahlt und ſich umbeugend ſie in ihrem Umkreiſe umfaſſet, ſo daß es Anfang, Mitte und Ende des Ganzen iſt. Um das Centralfeuer kreiſen die Himmelsſphären: Erde, Gegenerde (ſie wurde fingirt, damit man die Zehnzahl erhalte — es iſt aprioriſche Conſtruction, iſt der Himmelskörper des mathematiſchen Denkens), Sonne, Mond, 5 Planeten und Fixſternhimmel, welche zuſammen in ihren rhythmiſchen Bewegungen die Sphärenharmonie und Sphärenmuſik der Welt bilden (auch eine nicht hörbare, eine Gedankenmuſik!). Dann noch weiter Conſtruction der Elemente nach den regelmäßigen geometriſchen Körpern.

c) Auch das Geiſtige und insbeſondre das Ethiſche iſt nur das Daſein der urſprünglichen Zahlenidealität. Seele nehmlich und Geiſt ſind die fürſichſeiende Zahl, während die Natur als ſolche deren äußeres Daſein iſt. Daher wird denn die Seele als ſich ſelbſt bewegende Zahl, als in ſich kreiſende, ſich auf ſich beziehende Zahl (*ἀριθμὸς ἑαυτὸν κινῶν*) definirt, womit aber nur das

Fürſichſein bezeichnet werden ſoll. Ebenſo iſt die Gerechtigkeit eine Zahl gleichmal genommen gleich (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος), d. h. ſie iſt Quadrat, in ſich beſchloſſene harmoniſche Totalität, Sein welches ſich aus ſich ſelbſt erzeugt und im Anderen zu ſich ſelbſt zurückkehrt und ſich in ihm ſelbſt gleich bleibt — Fürſichſein. So iſt überhaupt das Gute einfach und harmoniſch in ſich, das Böſe unaufgelöſt mannigfach und unharmoniſch. Das Ziel des Geiſtes iſt, der Urmonas oder Gottheit, welche Alles umfaſſend in ſich zurückfaſſet, gleich zu werden.

3) So hat ſich dieſe Stufe zu einem Syſteme in ſich entwickelt. Dieſe ganze Philoſophie iſt aber, wie ſchon bemerkt, gegen den reinen Gedanken nur deſſen Symbol, das Ausſprechen des Begriffes überhaupt nach ſeinen Momenten der Einheit und des Gegenſatzes wie ſeiner Vermittlung in der Form der Zahl, (m. vgl. *Platon*, de republ. VI, p. 509 — 511. *Aristoteles*, metaphys. I, 6. *Porphyrius*, de vita Pythagor. §. 46 sqq.). Dieſe Einheit im Unterſchiede iſt gleichfalls, nur in der erſten unmittelbarſten Weiſe, bei den Phyſikern als das Eine phyſikaliſche Sein, welches ſich in die unterſchiedenen Daſeinsformen verwandelt und in ihnen die allgemeine tragende und haltende Macht bleibt. Da die Pythagoräer hingegen die Idealität darſtellen, aber dieſelbe zugleich als in ſich entäußerte, ſo iſt ihr Standpunct der des Seins als des Fürſichſeins aber deſſelben als entäußert in die Zahl, dieſe quantitative Form, ſo daß auch das darin hervortretende Maaß als Harmonie nur in dieſer äuſſerlichen Zahlbeſtimmtheit gefaßt wird. Inſofern jedoch überhaupt die Reflexion=in=ſich vorhanden iſt, ſo ergibt ſich daraus die einheitliche Wurzel des Syſtems und des

Ethiſchen, ſo wie auch die Hochſchätzung, welche dem Pythagoras zu Theil wurde.

Unterſcheidet man demnach in dieſer erſten Periode des unmittelbaren Bewußtſeins wieder die Formen der Unmittelbarkeit und Vermittlung in ihm ſelbſt, ſo ſtehen die Phyſiker auf dem Standpuncte des ſinnlichen Bewußtſeins, die Pythagoräer auf dem des Selbſtbewußtſeins, die Eleaten u. ſ. w. auf dem des allgemeinen Bewußtſeins. Erwägt man nun, daß die Phyſiker und Mathematiker, die erſten die Formen der unmittelbaren Qualität des Seins und Werdens, die zweiten die des Fürſichſeins und Maaßes in der Form der Quantität, beide aber überhaupt den reinen Gedanken in der Hülle ausgeſprochen haben; ſo ergibt ſich, daß bei ihnen eingehüllt und ſymboliſch alles das vorhanden iſt, was bei der reinen Denkbewegung dieſer erſten Periode (als der Periode der Seinsentwickelung) frei hervortreten muß. Und zwar ſind, näher aufgefaßt, die Eleaten, Empedokles und Herakleitos eingehüllt in den Phyſikern (Sein, Werden und Daſein), die Atomiſten hingegen und Anaxagoras in den Pythagoräern (Atome oder Fürſichſeiende, Puncte, Monaden, Maaßprincip).

Indem nehmlich in der Pythagoräiſchen Lehre der Geiſt ſich ſchon in die innere Idealität, wenn ſchon die äuſſerlich-innere, erhoben hat, ſo bleibt nun nichts mehr übrig, als daß auch noch dieſe innere Aeuſſerlichkeit aufgehoben wird, und der Geiſt durch erſte unendliche Reflexion in ſeinen reinen Aether den Gedanken als Gedanken an und für ſich, als reine Kategorie, ausſpreche, wenn ſchon dann weiterhin auch hier noch die nähere Beziehung auf das Phyſiſche beſtehen bleibt. Dieſes geſchieht nun in der erſten

Abſtraction und Einſeitigkeit mit eminenter Kraft von den Eleaten, mit welchen ſich die Reihe der unmittelbaren reinen Gedankenſyſteme eröffnet.

Dritte Stufe.

Die reinen Gedankenſyſteme der Unmittelbarkeit.

(Seite 330.)

1) Der Gedanke faſſet ſich nun als Gedanke, als logiſche Kategorie, und ſo iſt er das abſtracte Weſen von Allem. Aber er iſt noch der unmittelbare Gedanke, ſomit in der Kategorie des Seins einerſeits, andererſeits in der Richtung auf die Natur als die concrete Form der Seinsentwickelung; daher denn auch die vielen Werke *περὶ φύσεως*. Nicht mehr das Sein als phyſiſches Element, das Werden als Verdünnung und Verdichtung, Trennung und Einigung des Elementes in ſich, das Fürſichſein als Maaß und Zahl, das Maaß als Zahlenharmonie, ſondern das Sein, das Werden, das Fürſichſein und das Maaß ſind nun an und für ſich ſelbſt Principien, ideelle Formen als das Weſen, Gedanken als die Wahrheit und Kraft des Daſeins; und die Natur, worauf noch der Blick gerichtet iſt, iſt nur die Erſcheinung dieſer reinen ideellen Seelen, welche frei an ſich ſelbſt als dieſe Seelen, nicht als phyſiſche und mathematiſche Elemente und Symbole ausgeſprochen werden. Hier iſt mithin der zweite, der eigentliche Anfang der Philoſophie ſelbſt, die aus dem Werden ihrer in den beiden erſten Formen nun gewordene Philoſophie, welche aber natürlich zunächſt auch nur der gewordene Anfang der Philoſophie iſt. Dieſe Erhebung und Befreiung zum reinen Gedanken zeigt ſich nun ſogleich auch darin, daß jetzt die

allgemeine rationelle Erkenntniß der ſinnlichen entſchieden gegenüber tritt, wie wir dieſes bei allen folgenden Formen finden. Früher iſt der Gedanke nur zu Grunde liegende Form, jetzt iſt er Entwickelung an ihm ſelbſt und ſo Gegenſtand der Betrachtung, concret jedoch immer noch als Natur angeſchaut oder vielmehr zur Natur gemacht und zugleich die nächſte ſinnliche Anſchauung aufhebend — der Riß zwiſchen Denken und Sinn.

2) Jener Anfang nun als das erſte freie Philoſophiren iſt weſentlich die Negativität gegen alle beſonderen Geſtaltungen, die Erhebung in den reinen Aether des Gedankens durch die abſolute Abſtraction, die unendliche Reinigung und Befreiung des Gedankens zu ſich ſelbſt durch das tiefſte Abſtrahiren. Er iſt ſo das Faſſen des reinen Seins, des Seinsgedankens oder des Gedankens als des reinen Seins; denn dieſes iſt die unendliche Abſtraction und der reine Anfang, ſelbſt vorausſetzungslos in ſich, aber die Vorausſetzung von Allem. Eben damit aber, daß dieſer Anfang das unterſchiedsloſe Sein iſt, iſt er nur noch Gedanke nicht Begriff oder Identität unterſchiedener Momente. Somit iſt die Vernunft hier als Verſtand, die verſtändige abſtracte und einſeitige Vernunft.

3) Dieſer Anfang hat nun aber in ihm ſelbſt das Princip der unendlichen Bewegung. Denn er iſt die reine Negativität, alſo das in ſich negative Sein. Damit iſt er das in ſich ſelbſt einſchlagende und ſich in ſich entzündende Sein, das Aufgehen und Sichaufſchließen, und dann weiterhin die Rückkehr in ſich, und alſo der Proceß durch die Kategorieen des Seins, wie ſie ſich in der ſpeculativen Logik entwickeln. Dieſe Kategorieenentfaltung muß daher das Princip der Eintheilung ſein. Da nun

das Sein ſich zunächſt als Werden erſchließet und darſtellt, und ſo zum Daſein und ſeiner Reflexion-in-ſich, dem Fürſichſein wird, welches dann aus ſeiner quantitativen Entäußerung in ſich zurückgehet und ſo das Maaß, die Einheit von Qualität und Quantität iſt; und da ferner das Daſein ſowie die Quantität als Kategorieen der Endlichkeit und Entäußerung oder als unſelbſtſtändige Kategorieen (von welchen daher die Phyſik und Mathematik beherrſcht wurden — denn Waſſer, Luft ſind beſondere Daſeinsformen, Zahlen ſind Formen der Quantität —, während jetzt ſie vielmehr von dem unendlichen Gedanken beherrſcht und nur aus ihm, ihrer Grundlage, gefaßt werden; m. vgl. auch Hegel, Geſch. der Philoſ. B. I, S. 368. Encyklopädie §. 85), welche Kategorieen kein Weſen und Princip des reinen Denkens an ſich ſelbſt begründen können, ausfallen müſſen (aus ähnlichem Grunde als weshalb die Natur überhaupt in dem philoſophiſchen Fortſchritte ausfallen muß, ihre Momente keine philoſophiſchen Syſteme begründen): ſo bleiben als Momente des Fortſchritts übrig die Formen des Seins, Werdens, Fürſichſeins und Maaßes. Daher haben wir in dieſer Stufe 4 Philoſopheme zu erwarten, welche dieſen Momenten entſprechen. Sie ſind empiriſch vorhanden in den philoſophiſchen Syſtemen:

a) der Eleaten und des Empedokles;

b) des Herakleitos;

c) der Atomiſten Leukippos und Demokritos;

d) des Anaxagoras. Das Sein aber geht endlich über in den Begriff als Weſen durch die Vermittlung des Scheinens und Reflectirens in ſich; und ſo haben wir noch:

c) den Uebergang in die zweite Periode durch die Sophiſten. Hier reflectirt ſich das Bewußtſein in ſich, erhebt ſich zum Selbſtbewußtſein, welches aber zunächſt nur als Scheinen des Bewußtſeins in ſich und eben damit die logiſche Kategorie des Scheinens iſt. Indem dann in dieſem Scheinen das Weſen als das feſte Allgemeine ſich herausdrängt, ſo iſt das der Anfang der zweiten Periode, das Princip des Sokrates, der Begriff als Weſen oder das Weſen als der abſtracte Begriff, der unmittelbare Begriff.

Erſte Form.

Das Sein der Eleaten und der Sphairos des Empedokles.

(Seit 530.)

1) Vom Princip iſt weiter nichts zu ſagen als daß es das reine Sein, die ſchlechthin abſtracte Poſition des Gedankens iſt, die reine Identität mit ſich, die Tilgung alles Unterſchieds, aller Vielheit, alles Werdens, aller Ungleichheit und Negation. „Es iſt nur das Sein, und das Nichtſein iſt nicht.“ Damit iſt die immanente Negativität des Seins aufgehoben und die Bewegung der Vernunft in die Erſtarrung und Verfeſtung des Verſtandes zuſammengeſchwunden. Das Vernünftige darin iſt nur, daß im Feuer des Gedankens alle Beſtimmtheiten zerſchmolzen und zerfloſſen ſind in die unterſchiedsloſe Einheit des Seins, und dadurch die reine Abſtraction erlangt iſt. Aber das Vernunftloſe iſt, daß der Geiſt in dieſer Abſtraction erſtarrt und ſie nicht wieder immanent durchbrechen kann. Doch muß er auch ſo den Schein des Vielen und des Werdens

anerkennen, und dadurch, daß dieſer Schein dem Sein immanent geſetzt alſo ſelbſt ſeiend wird, durchbricht ſich dieſe Sphäre, zunächſt in Empedokles.

2) Geſchichtlich ſind es die ſogenannten Eleaten (530—430), nehmlich Xenophanes aus Kolephon (alſo Joner), Parmenides aus Elea, Zenon aus Elea und Meliſſos aus Samos, welche das reine Sein auf dieſe Weiſe feſthielten. Parmenides und Zenon ſind die Hauptgeſtalten (m. vgl. *Aristoteles*, metaphysic. I, 5).

a) „Ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν"; in dieſem Grundgedanken ſchwindet Alles zuſammen zum Einen Sein. Man ſtellt Beweiſe auf, daß alles Werden und alle Vielheit nach dem Gedanken ohnmöglich ſei; aber alle dieſe Beweiſe gelten nur unter und beruhen ſchon ſelbſt auf der Vorausſetzung, daß das Eine reine Sein oder die abſtracte Identität die lautre Wahrheit ſei. Zenon beſonders hat ſich durch ſeine negative Dialektik gegen die Bewegung (die abſtracteſte Form des Werdens in der Natur) berühmt gemacht. Seine Dialektik iſt unwiderleglich (und ſo iſt er das Kreuz des Verſtandes geworden), ſo lange man nicht die immanente Negativität des Seins erfaſſet und die Einheit des Unterſchiedenen anerkennt. So verkennet Zenon die Einheit von Raum und Zeit, und ſetzet an die Stelle des ſich aufhebenden Punctes, welcher daher überall nur die aufgehobene Grundlage und alſo die bloße Möglichkeit der Theilung, nicht deren Würklichkeit iſt, eine unendliche Reihe von Puncten und hebt damit den Uebergang und die Bewegung auf. Hierauf beruhen alle ſeine Sätze: „der Pfeil", „Achilles und die Schildkröte" u. ſ. w. Schon *Aristoteles*, physic. VI, 9 hat dieſes erkannt; und im Principe des Herakleitos iſt die Sache in ihrer

allgemeinſten Form gelöſt. Denn die Schwierigkeiten in der Philoſophie löſen ſich durch ihre Fortbewegung von ſelbſt (ſie können aber längſt gelöſt ſein, ohne daß es Dieſer oder Jener erkannt und verſtanden hat). So wie Zenon aber hoben die Eleaten überhaupt durch ſolche negative Dialektik alles Werden und alle Vielheit auf. Dieſe nur negative Dialektik beſteht aber darin, daß die eine Seite nur aufgehoben und in die andere vernichtet wird, daher denn dieſe, hier das abſtracte reine Sein, ſelbſt nur ein einſeitig fixirtes Moment iſt — ein Unendliches, welches, indem es ſich recht in ſich ſelbſt halten will, ſogleich den Gegenſatz ſich gegenüber hat und mithin unmittelbar der Endlichkeit verfallen iſt. Man zeigt im Werden und Vielen den Widerſpruch auf, deshalb werden ſie verworfen (man verweilt noch in der abſtracten Identität als der Wahrheit; man erfaſſet noch nicht die immanente Bewegung). Aber näher betrachtet hat das Eine Sein ebenſo den Widerſpruch in ſich; denn es iſt die beſtimmungsloſe Beſtimmtheit; dieſes anzuerkennen iſt das Höhere, die wahrhafte Vernunft. Wir müſſen den Widerſpruch nicht vor ſondern hinter uns haben; nur ſo iſt er beſiegt, ſonſt hält er uns bewußtlos gefeſſelt. Herakleitos hat die immanente Negativität des Seins erkannt; ſo iſt er der wahrhaft Speculative und eben damit im Einklange mit dem würklichen Leben. Die Eleaten hingegen erſtarren im abſtracten Sein, und werfen Werden und Vielheit als Schein hinweg. Daher denn auch bei ihnen der völlige Bruch zwiſchen Gedanke und Sinn, Weſen und Erſcheinung, die Verrücktheit gegen das würkliche Leben. Daß nun dieſes Eine Gott genannt wird, überall Hören, Sehen u. ſ. w. in ſich ſelbſt kreiſende Kugel, daß

es als weder begrenzt noch unbegrenzt oder als nur durch ſich ſelbſt begrenzt, auch als unendlicher discretionsloſer Raum beſtimmt wird: dieſes Alles beruhet auf dem Grundprincip des abſtracten Einen Seins. Mithin müſſen auch die Unterſchiede des Sehens und Hörens u. ſ. w. alle zuſammenſinken in das Eine Sein, das abſtracte Denken.

b) Nun iſt aber doch thatſächlich auch Werden und Vielheit ſo wie in der Natur ſo auch im Geiſte vorhanden. Da haben ſich denn die Eleaten abgeplagt; ſie haben nicht gewußt, was damit anzufangen ſei. Sie ſuchten ſich damit zu helfen, daß ſie Werden und Vielheit zu bloßem Scheine herabſetzten; aber es bleibt die Frage: Wie kommt der Schein in das Sein? Und löſet man auch die ganze Natur in die Idealität auf, ſo bleibt doch die angeſchaute Natur und der Schein iſt nur in den Geiſt verſetzt. So bequemten ſich denn auch die Eleaten, zum Scheine herabzuſteigen, und gaben auch die Principien der Natur und Vielheit, des Werdens an. Sie ſagten, dieſe Principien ſeien Waſſer und Erde, oder Wärme und Kälte, Feuer und Erde. Aber ſie bemerkten ausdrücklich, dieſes ſeien nur Scheinprincipien des Scheins, an und für ſich unwahr und nichtig.

3) Der weitere Fortſchritt nun hiergegen ſtellt ſich ſchon in dem Agrigentiner Empedokles (460) dar, welcher zwar einerſeits das Eine unterſchiedsloſe Sein im Sphairos als das allein Wahre hinſtellt, andererſeits aber doch die Negativität in ihm ſelbſt anerkennt und durch dieſe eine Brücke ſchlägt zwiſchen dem Einen Sein und dem Vielen, ohne jedoch zur freien Vermittlung, wie Herakleitos, zu gelangen. Ritter ſtellt nicht mit Unrecht den Empedokles an das Ende der Eleaten; aber

er iſt kein reiner Eleate, er iſt der Idee nach Uebergang zu Herakleitos (er läßt nehmlich den Gegenſatz des Einen und Vielen, des Seins und Werdens noch auseinanderfallen, während Herakleitos die wahre ſpeculative Dialektik ſetzet). Die Stellung, welche Hegel dem Empedokles nach Herakleitos vor den Atomiſten gibt, iſt nicht angemeſſen. Empedokles lehrt nehmlich: der weltumſchließende Sphairos iſt die reine Identität mit ſich, die abſtracte Liebe (*φιλια*) oder Beziehung auf ſich, durch die Vernunft nicht durch die Sinne zu erkennen (der Sphairos, die Gottheit erkennet daher nur ſich ſelbſt; wir hingegen erkennen Waſſer durch immanentes Waſſer, Erde durch immanente Erde u. ſ. w.). Jene Liebe aber iſt nicht die Seele eines Elementes, wie bei den reinen Phyſikern, ſondern ſie iſt Idealität, der reine Gedanke der Einheit, die Idealität als Einheit; daher wird ſie auch von Empedokles als ein beſonderes Princip aufgeführt. Aber der Sphairos iſt auch das Herausſetzen ſeiner aus ſich ſelbſt, das *νεῖκος* als die Entzweiung, Negativität (ein gleichfalls ideelles Princip, aufgeführt als ein beſonderes nicht an eine materielle Form gebundenes); ſo jedoch daß ſich das *νεῖκος* mit der Vielheit und Trennung ſelbſt aus ihm, dem Sphairos, herauswirft, ſich von ihm ablöſt, und ſo die Einheit und Vielheit in unaufgelöſtem Gegenſatze beharren (es iſt ein Herüber- und Hinübergehen ohne wahrhafte Dialektik, ohne immanente Einheit und Vermittlung; daher auch *Aristoteles*, de gener. et corrupt. I, 1. ſagt, es ſei unklar, ob Empedokles das Eine oder Viele als Princip ſetze). Die Elemente nun der Vielheit ſind Erde, Waſſer, Aether und Feuer; aber das Feuer ſteht auch als beſonderes Prin-

cip den drei anderen entgegen (*Aristoteles*, metaphys. I, 4. de gener. et corrupt. II, 3. *Origenes*, philosophumena c. 3). So iſt es die Idealität als das Einigende, die erſcheinende Liebe, welche alle Vielheit auflöſt in die Einheit, die Rückkehr zum Sphairos bewürkende Liebe. Dieſes Syſtem iſt ſo der entwickelte Widerſpruch; das Eine gilt und das Viele gilt, das Sein und das Werden, aber das Eine nicht wo das Viele und das Viele nicht wo das Eine. Das Poſitive, das Eine Sein des Sphairos, und das Negative, die Vielheit der davon umſchloſſenen Welt, fallen auseinander. Die Wahrheit dagegen iſt, daß ſie immanent geſetzt werden, und ſo der Schein in das Sein ſelbſt aufgenommen wird. So bei Herakleitos.

Zweite Form.

Das Werden des Herakleitos.

(Seit 500.)

1) Herakleitos aus Epheſus (500) der Dunkle, d. h. hier der Speculative, iſt dieſer tiefſinnige Denker, welcher dadurch, daß er das Werden in ſeinem reinen Principe als erſten Begriff (Einheit unterſchiedener Momente, nicht bloßen Gedanken) ausſpricht, aus der vorausgeſetzten Stufe der Joniſchen Phyſiker in die Kategorie des reinen Gedankens emporſteigt, und ſich zugleich über die Eleaten erhebt, welche ſtarr feſthielten am reinen Sein, dem abſtracteſten Gedanken (wie wenn ein Phyſiker behauptet hätte, es gebe nichts als Waſſer oder Luft, alles Andere ſei Schein und Täuſchung), indem er das Sein auffaßt als das, was es in der ſpeculativen Weiſe, in der Vernunft iſt, d. h. als immanente Negativität und damit als Werden, Sein ſich

aufhebend in Nichtſein, Nichtſein ſich aufhebend in Sein, nur als dieſen Proceß der ſich in ſich bewegenden Idee (denn Sein iſt nur die Beziehung der Idealität auf ſich, Nichtſein nur das ideelle Gegenſetzen, die negative Beziehung, und die Einheit hiervon iſt die Umkehr der Momente in einander — das Ganze der lebendige Proceß der ſich in ſich ſpannenden, contraponirenden aber ihre Gegenſätze unaufhörlich wie erzeugenden ſo ineinander aufhebenden und umſetzenden ideellen Einheit). So iſt die Idee die Unruhe in ſich, das Werden ihrer ſelbſt (welches Werden die Phyſiker äuſſerlich ſetzten, als das Sichverwandeln von Waſſer, Luft u. ſ. w. in alle Vielheit des Würklichen). Dieſes iſt ſomit der tiefere Anfang der Philoſophie, der vernünftige und concrete; bei den Eleaten iſt es der verſtändige und abſtracte. Die Erhebung des Herakleitos über die erſte Phyſik zeigt ſich auch darin, daß er beſtimmt die ſinnliche von der vernünftigen Erkenntniß unterſcheidet, und die Sinne ſchlechte Zeugen nennt.

2) Was nun ſeine Lehre näher betrifft, ſo ſpricht er:

a) aus, daß nur der Fluß und die Bewegung des Werdens die Wahrheit ſei: „πάντα ῥεῖ, πάντα ἐν κινήσει“, daß aber dieſer Fluß nichts anderes ſei als die Unruhe des Widerſpruchs der Einheit, des Seins mit ſich ſelbſt, indem Sein und Nichtſein die inneren Momente des Seins ſelbſt ſeien: „πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι“ (*Aristoteles*, metaphysic. IV, 7.), daß alſo alles Sein ebenſoſehr Nichtſein ſei. Deshalb iſt Nichts feſtzuhalten, es iſt nur unendlicher Strom; nicht zweimal kann man in denſelben Fluß ſteigen, und das Leben des Menſchen iſt ſein Sterben, das Sterben ſein Leben.

b) Die Erſcheinung dieſes unendlichen Werdens, dieſer Idealität iſt die Zeit und näher das Feuer (*Aristoteles*, metaphysic. I, 3. 8. *Sextus Empiricus*, advers. mathematic. X. §. 216. 231. 232.). Denn dieſe ſind in der That nichts als das angeſchaute Werden, das Sein welches indem es iſt nicht iſt (hierin löſen ſich denn auch die Probleme des Zenon). Indem nun Herakleitos weiterhin zwei Verwandlungswege der Elemente angibt, und darin zugleich die Identität aller Elemente darſtellt, ſo iſt hier das Feuer oder der Feuerhauch, Feuerodem als das Allgemeine aufzufaſſen, welches ſich zwar zu Anderem ſeiner ſelbſt aufhebend doch der Puls des Werdens auch im Anderen bleibt.

α) Der eine Weg nehmlich iſt die *ὁδὸς κάτω*, der Weg der Entzweiung oder des *νεῖκος* (m. vgl. Empedokles), wodurch ſich der Feuerodem in andere Formen aufhebt, in Luft, Waſſer, Erde. Das Feuer nehmlich iſt der Zwieſpalt, das in ſich negative Sein ſelbſt, ſo iſt es das Aufheben, die Negation ſeiner und ſomit Zuſammenſinken ins Daſein, das Reſultat des Werdens; dieſes Daſein iſt Luft, Waſſer, Erde, das aufgehobene Feuer, der zuſammengeſunkene Proceß. Des Feuers Tod iſt die Geburt der Luft und des Waſſers u. ſ. w.

β) Allein dieſer daſeiende Zwieſpalt des Vielen muß ſich wieder auflöſen durch die *ὁδὸς ἄνω*, den Weg der Rückkehr der Dinge in die ideelle Einheit, das Feuer, das reine Werden, die reine Bewegung, den Weg der *φιλία* und *εἰρήνη*. Auch die Sinne nun ſind erſtarrte Daſeinsformen der Vielheit, deshalb auch ſchlechte Zeugen; und das wahre Wachen iſt das Leben in der ideellen Allgemeinheit, oder das Einſtrömen des Feuerodems, des

Allgemeinen in den Leib, wodurch die Erſtarrung aufgelöſt wird in Fluß, Leben und wahre Erkenntniß. Und nur dieſer ewige Fluß und ſeine innere ewige Geſetzlichkeit, die *εἱμαρμένη*, dieſe Bewegung der Entzweiung und Einigung iſt das Wahrhafte, das lautre Leben der Welt. So iſt hierin alſo das, was bei Empedokles noch auseinanderfällt, in immanente Einheit des lebendigen Proceſſes, der Schein in das Sein als deſſen Negativität geſetzt.

3) Das Daſein iſt nun aber in dieſem Proceſſe nur als verſchwindendes Moment geſetzt; es wird geſetzt um ſogleich wieder auf ganz abſtracte Weiſe aufgehoben zu werden, und ſomit iſt das letzte Reſultat nur das abſtracte Werden und ſein Gedanke, nicht aber die concrete Subjectivität als die centrale Einheit des Allgemeinen und Beſondern. Die Wahrheit nehmlich gegen jene Abſtraction iſt vielmehr das Sein, welches zwar wohl das Entwerden ſeiner zum Daſein, aber die Reflexion aus dem ebenſoſehr beſtehenden als aufgehobenen Daſein in ſich iſt, oder das Sein, welches im Daſein zugleich in ſich reflectirt ſomit für ſich iſt, das Fürſichſein, dieſe Gleichheit und Ruhe im Gegenſatze (nicht der nur ewig ſich fortwälzende abſtracte Proceß des Werdens), dieſer concrete Schwerpunct, worin Sein und Werden wie Daſein als Momente gehalten werden. Dieſes Fürſichſein in ſeiner Entwickelung haben die Atomiſten ausgeſprochen, und darin nehmen denn Sein und Nichtſein eine andere Geſtalt an, eben die im Fürſichſein. Es iſt dieſes Uebergang in die Monas und Vielheit der Monaden, Uebergang der Phyſik in die Mathematik aber in der freieren Gedankenform, daher nicht als Zahlenſyſtem, ſondern als Syſtem der Atome oder fürſichſeienden Einheiten.

Dritte Form.

Das Fürſichſein des Leukippos und Demokritos.
(Seit 500.)

1) Das Fürſichſein iſt nicht das bloße Sein, welches das Unbeſtimmte ſomit die abſolute Beſtimmungsmöglichkeit, der Gegenſatz und das Werden iſt, ſondern es iſt das ſich in dem Gegenſatze auf ſich beziehende Sein, dieſe Ruhe in der Bewegung, dieſe ſpröde Einheit und Idealität mit ſich, dies Unzertrennbare und Untheilbare (ſo der Planet, die Seele, das Ich als in ſich und gegen Anderes unterſchiedene Einheiten). So beruht es in ſich und iſt für ſich. Allein da es nur als die Reflexion aus dem Andern und Abſtoßen deſſelben Daſein hat, mithin das Andere als Beziehung auf ſich vorausſetzt, ſo ſind die vielen fürſichſeienden Eins, *μονάδες* oder *ἄτομα*, Puncte (hier Zuſammenhang mit der Pythagoräiſchen Mathematik, wie denn noch heute die mathematiſche Naturbetrachtung ſich vornehmlich der Atomiſtik anſchließt) als identiſch zugleich und unterſchieden gegeneinander, ſich attrahirend zugleich und repellirend.

2) Dieſes iſt ausgeſprochen in der Atomiſtik des Leukippos (gegen 500) und Demokritos aus Abdera der Hauptgeſtalt (gegen 440). Man hat gemeint, dieſes Syſtem widerſtrebe dem organiſirenden philoſophiſchen Begriffe. Es beſtätigt ihn im Gegentheil in der glänzendſten Weiſe, ſogar in ſeiner geiſtloſen Aeußerlichkeit. Es iſt nicht ſinnlich an und für ſich; denn man kann Atome nicht ſehen, hören, fühlen u. ſ. w.; es gibt keine ſinnliche Anſchauung derſelben: es iſt vielmehr Gedankenſyſtem. Die Atomiſten ſelbſt unterſcheiden ſehr wohl die *αἴσθησις*

von der νόησις; ſie erklären jene für trüglich und unwahr, dieſe hingegen als das Denken der Atome und des leeren Raums für wahr (*Sextus Empiricus*, advers. mathematic. VII, 139). Dieſes iſt Beweis, welchen ſie für ſich ſelbſt führen.

a) Principien ſind τὸ πλῆρες, nehmlich τὰ ἄτομα oder αἱ ἄτομοι, und τὸ κενόν — als τὸ ὄν und τὸ μὴ ὄν (*Aristoteles*, metaphysic. I, 4: „οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι“). Alſo auch das Leere, τὸ μὴ ὄν, *iſt*; es iſt Sein und Nichtſein. Die *Atome* ſind unzertrennbar, untheilbar für ſich ſelbſt, alſo kein abſtractes Sein, ſondern Fürſichſeiende, Monaden, Puncte. Das *Leere* iſt die *Repulſion* der vielen Eins, und nothwendige Vorausſetzung der *Bewegung*. Ganz richtig in dieſem *allgemeinen* Sinne; denn das Negative iſt Princip aller Bewegung. Es war bei *Herakleitos*, ſeinem Standpuncte gemäß, dem Sein *immanent*; es iſt jetzt, nach dieſem Standpuncte, aus ihm herausgeworfen, die Repulſion ſelbſt. Ferner ſind die Atome *ſchwer*; dadurch fallen ſie aufeinander, attrahiren ſich. Die Schwere iſt der *concrete* Gedanke, welcher die Repulſion vorausſetzend das Attrahiren des Repellirten und ſo Zuſammenführen zur einheitlichen Totalität iſt.

b) Dieſe Principien ſchlagen nun aber ſogleich in die *quantitative Aeußerlichkeit* um, und ſind nur in dieſer Hülle im *concreten* Bewußtſein der Atomiſten. Allein *hier* iſt doch der Gedanke die bewußte *an und für ſich* aufgefaßte Grundlage des Syſtems. Zugleich jedoch iſt *dieſer* Stufe jenes Umſchlagen *nothwendig*, weil, wie in der Logik gezeigt wird, das unmittelbare Fürſichſein das Umſchlagen ſeiner in die quantitative Aeuſ-

ſerlichkeit ſeinem Begriffe nach iſt. Bei den Phyſikern iſt der Gedanke nur formelle Grundlage, bei den Pythagoräern iſt er im Auſſerſichſein von Raum und Zahl und ſo als mathematiſcher Gedanke Form und Inhalt. Jetzt iſt der Gedanke des Atoms oder Fürſichſeins ſelbſt Gegenſtand des Denkens (wie vorher die Gedanken des Seins und Werdens), nimmt jedoch wieder zum Zwecke der concreten Auffaſſung die phyſiſche Form an, ſo aber, daß dieſe nur als der Gedanken-Grundlage entſprechende Vorſtellung gültig iſt, ſelbſt aber nicht einmal ſinnlich nachgewieſen werden kann (das Waſſer, die Luft ſind ſinnlich vorhanden; aber das reine Sein der Eleaten, ſelbſt das Werden des Herakleitos als die Zeit iſt nicht ſinnlich anſchaulich, noch weniger das Atom; wohl aber ſchafft ſich der vorſtellende Geiſt ein dem Gedanken möglichſt adäquates Sinnliche, wie Kugelgeſtalt, Feuer, Zeit, Atom, und iſt jetzt aprioriſches Conſtruiren). Indem nun ſo das Atom in quantitative Phantaſievorſtellung übergeht, ſo werden die Atome zu nur quantitativ verſchiedenen unſichtbaren und doch körperlichen Elementen (der reine Widerſpruch), die Repulſion wird zum leeren Raume und das Zuſammenfallen der Atome in ihrer Bewegung zu einander begründet die ſichtbaren Körper. Daher iſt der abſolute Zufall, und, weil dieſer ſelbſt nur äußere Nothwendigkeit iſt, die ſtarre begriffsloſe Nothwendigkeit das Princip der Welt.

c) Hieraus jedoch entquillt nun, wie dem Hellenen überhaupt aus dem Fatum, dem Atomiſten das Princip der *αταραξια*, *αθαμβια*, *ευθυμια* u. ſ. w. (***Diogenes Laertius***, IX, 45. *Stobaeus*, eclog. ed. Heer. II, p. 76), welches übrigens auch dem Principe des Fürſich-

ſeins vollkommen entſpricht, weil dieſes die Ruhe in ſich und Identität mit ſich involvirt. Der Geiſt iſt ſo auch dieſes Fürſichſein, von der Naturſeite her die in ſich kreiſende Bewegung der Feueratome, er iſt die Ruhe und ſeeliger Gleichmuth, das in ſich unzertrennte Fürſichſein. Auch hierin zeigt ſich die Verwandſchaft mit den Pythagoräern, welche ebenſo die Harmonie mit ſich, die im Andern ſich gleichbleibende Zahl, das Quadrat an die Spitze ſtellen (Atome, Monaden; leerer Raum bei beiden; Quantität, Zahl; Harmonie, Athambie).

3) Damit iſt nun aber auch die Zufälligkeit und begriffsloſe Nothwendigkeit Princip geworden. Es ſind die vielen Eins, die Atome; es fehlt ihr vernünftiges Band und es fehlt der quantitativen Beſtimmung die Qualität. Hier iſt der extreme Punct, wo der Geiſt aus der Aeuſſerlichkeit in ſich zurückſchlagen muß. Es geſchieht dieſes durch Anaxagoras, welcher die Atome qualitativ macht, ſie zu Homöomerieen erhebt, und die Aeuſſerlichkeit in den *νοῦς* als Maaßprincip aufhebt.

Vierte Form.

Die Homöomerieen und der maaßſetzende Nous des Anaxagoras.

(Seit 450.)

1) Das Fürſichſein und deſſen Unmittelbarkeit und damit Entäußerung gehen nun zurück in die qualitative Beſtimmung, welche aber zugleich, da ihr die Quantität immanent iſt, ſich als ordnendes Maaßprincip darſtellt — die concreteſte Form des Seins. In dem Begriffe der Weltordnung liegt nun aber das Zwiefache, einmal nehmlich des Ordnenden und zweitens des Zu=

ordnenden. Jenes iſt das einfache Ideelle, der Begriff, die Idee, Vernunft; dieſes iſt die Vielheit des Materiellen, welche geordnet wird (die *μόνας* und *ἀόριϭτος δυάς* der Pythagoräer, die Harmonie, Ordnung, das Maaß iſt die in der Einheit getragene Vielheit — es erhellet alſo, daß die Pythagoräiſche Philoſophie die beiden Formen der Atomiſtik und des Anaxagoras in unmittelbarer Einheit in ſich trägt). Dieſe Stufe iſt viel höher als die vorigen (*Aristoteles*, metaphysic. I, 3 ſagt: „Dieſes ſei die Anſicht eines Nüchternen gegenüber den Anderen als Trunkenen geweſen“). Denn das Ordnen iſt Thun der Vernunft, des Gedankens in ſeiner concreten Entwickelung; Sein, Werden, Atome ſind dagegen abſtracte Formen. Es iſt darin zugleich in höherer Weiſe der ſich entwickelnde Riß zwiſchen Vernunft und ſinnlichem Sein, zwiſchen den beiden Totalitäten des Weſens und der Erſcheinung vorbereitet — der Uebergang zur tieferen Vermittlung. Somit iſt es Beginnen der Reflexion des Bewußtſeins in ſich, und alſo des Erfaſſens der ideellen Totalität, des *νοῦς* als des Weſens und der Wahrheit der erſcheinenden Welt. Früher iſt der Gedanke noch die unmittelbare Einheit mit der Natur; jetzt aber löſet ſich die Idealität entſchieden ab von der Unmittelbarkeit, faßt ſich gegenüber der Natur als Welt in ſich ſelbſt, und macht die Natur zum Daſein der Idee als des Weſens nicht des Seins, mithin zur Erſcheinung der Idee.

2) Hermotimos, aber beſtimmter Anaxagoras aus Klazomenä (blühte um 440) trat auf dieſen höheren in das Selbſtbewußtſein und den Begriff als Weſen überführenden Standpunct.

a) Es iſt eine Vielheit der Atome, aber eine *qualitative*; dieſes ſind die *Homöomerieen*. Sie ſind unendlich klein, unſichtbar, die einfachen Elemente der Körper, welche Zuſammenſetzungen aus ihren mit dem Uebergewichte dieſer oder jener Homöomerieen-Gattung ſind. Allen Qualitäten der Körper, allen qualificirten Körpern liegen dieſe Elemente als Urbeſtandtheile zu Grund (Homöomerieen des Knochen, Fleiſches, Waſſers, Luft, Licht, Sauren, Weißen u. ſ. f.).

b) Dieſe Vielheit iſt an ihr ſelbſt das Ordnungsloſe, *Chaotiſche*; denn ſie iſt nur als abſtracte Vielheit gedacht, es iſt ſo noch kein ordnendes Princip in ſie geſetzt, das „πάντα ὁμοῦ“. Aber es iſt auch ein ſolches Maaß und Ordnung einführendes, die Homöomerieen zu beſtimmten Verbindungen geſtaltendes Princip; dieſes iſt der νοῦς: „Νοῦς διεκόσμησε“. Der Nous iſt die Vernunft, die Idealität, einfach, unkörperlich, die bewegende und ordnende Seele der Welt, vernünftiges unmittelbares Denkſyſtem der Welt.

c) Aus dem νοῦς iſt auch die *Seele des Menſchen*; ſie iſt gleichfalls dieſes ideelle, unkörperliche ordnende Weſen. Aber es iſt in ihr das *Wahrnehmen* als die Vermiſchung mit der Aeuſſerlichkeit wohl zu unterſcheiden von der Vernunft als dem *allgemeinen* Denken.

3) So iſt alſo nun der Nous, der concretere Gedanke, auf zwar ſelbſt noch abſtracte Weiſe als Fürſichſein geſetzt und als Weſen, und die Welt iſt zugleich von ihm abgeſtoßen, oder er iſt gegen die Welt zugleich in ſich reflectirt und die Macht derſelben als des erſcheinenden Seins. Das iſt denn Reflexion des *Bewußtſeins in ſich* und Abſtoßen der Welt als der macht- und markloſen Aeußerlichkeit.

Indem dies nun aber Durchbruch des Geiſtes aus der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung und dem Begriffe als Weſen iſt, ſo iſt damit nothwendig zunächſt das Flüſſigwerden aller ſeienden Formen und das Zuſammenſtürzen derſelben gegen die Herrlichkeit des Weſens, der allgemeinen Macht und unendlichen Indifferenz, geſetzt. Uud da der ſubjective Geiſt, der nun ſein Fürſichſein als das Weſen faſſet, zunächſt noch nicht der concrete Gehalt in ihm ſelbſt iſt, ſondern das abſtracte Ich als Weſen, ſo ſchlägt dieſes unendliche Gleichmachen und Vernichten alles Seienden um in die Erfüllung mit den ſubjectiven Trieben und Intereſſen des Ich, und der ſubjective Menſch wird der Maaßſtab aller Dinge. Dieſes iſt der Standpunct der Sophiſten, die negative und willkührliche Freiheit. Es iſt zugleich weſentlich die Auflöſung der ſittlichen Subſtanz Griechenlands und der Fortſchritt des Geiſtes zum moraliſchen Standpuncte.

Fünfte Form.

Uebergang durch das Scheinen des Weſens bei den Sophiſten.

(Seit 444.)

1) Der Standpunct der Sophiſten iſt der Standpunct der Ironie auf alles Seiende, dieſes, daß ſich das ſubjective Ich in ſeiner Allgemeinheit über alle Beſtimmtheiten erhaben faſſet, ſie nur als Schein in ihm ſelbſt gelten läßt, und eben damit ſelbſt zum Scheine und zur Willkühr wird, allen Trieben und Launen anheimfällt (m. vgl. Hegel, Aeſthetik I. S. 83 ff. und Rechtsphiloſophie §. 140. Anm. Nr. f.). Solche negative Dialektik iſt immer der Uebergang zu tiefem Fortſchritte, der zuerſt

polemiſche und verneinende Flügelſchlag der erwachten Frei-heit. Allerdings aber ſank in und mit dieſer negativen Subjectivität die Subſtanz des Helleniſchen Lebens mit ihrer ganzen Herrlichkeit zuſammen; denn es wurde der Grund des Griechiſchen Lebens durch dieſelbe zerſtochen und durchlöchert (wobei ſich nach dem ſchon früher Entwickelten von ſelbſt verſteht, daß die Sophiſtik nicht etwa die Urſache des Verfalles iſt, ſondern der ganze Geiſt iſt in die innere Bewegung hereingeriſſen und die Sophiſtik iſt nur dieſer Eine Strahl des Geiſtes, welcher dann freilich wie jeder andere den Untergang befördernd auf das Ganze zurückwürkt). Aber die Thräne, welche man jenem Verfalle nachweinen mag, löſet ſich auf in die Nothwendigkeit des Fortſchrittes der Menſchheit.

2) An der Spitze dieſer Sophiſten, welche man in die Attiſchen und Italiſchen eintheilen kann, ſtehen der Abderite Protagoras und der Leontier Gorgias (gegen 444). Dann gehören hierher Euthydemos, Diagoras aus Melos, Thraſymachos, überhaupt ein ganzer Schwarm von ſolchen herumziehenden Dialektikern, welche die Religion, Geſetze und Sitten Griechenlands in ihre Negativität hereinzogen und untergruben. Aber beſonders jene erſtgenannten Häupter ſind dabei ſcharfſinnige Denker.

a) Das erſte Moment bei den Sophiſten iſt die Befreiung des Geiſtes als des abſtracten Weſens von aller Beſtimmtheit durch negative Dialektik. Hierzu hatten ſchon alle früheren Formen des reinen Gedankens vorgearbeitet, die Eleaten durch ihre Dialektik gegen Werden und Vielheit, Herakleitos durch ſeinen Ausſpruch von der Identität des Seins und Nichtſeins, die Atomiſten durch

denſelben Satz, daß auch das Nichtſein ſei, ja ſelbſt Anaxagoras durch die Behauptung, daß alle Homöomerieen in Allem ſeien, der Schnee ſchwarz, das Waſſer weiß ſei. Dieſes Alles faßten nun die Sophiſten zuſammen, um nicht nur alles ſinnliche Sein ſondern auch die Kategorieen des Seins ſelbſt zu negiren, wie dieſes von Gorgias in der vollendetſten Weiſe durchgeführt worden iſt. Er zeigt, daß weder das Sein noch das Nichtſein noch beides in Einheit ſei, und daß Nichts zu erkennen und Nichts mitzutheilen ſei.

b) Dieſe Dialektik ſchlägt aber nothwendig in ſich ſelbſt um, indem der Satz: „das Sein iſt nicht" ſogleich in den andern übergeht: „das Sein iſt Nichtſein", und der Satz: „das Nichtſein iſt nicht", in den anderen „das Sein iſt" u. ſ. w. Dadurch kehrt vielmehr aller Schein zurück, nur daß er nun nicht mehr als Aeuſſeres, ſondern als Schein des Weſens, der Subjectivität geſetzt iſt. Daraus entſteht das allgemeine Reſultat, daß Alles iſt und nicht iſt, daß Alles und Nichts erkannt wird, kurz daß Alles nur Schein am Weſen, dem Ich iſt.

c) Da nun Alles nur für das Ich iſt und dieſes ſelbſt individuelle Subjectivität, und da von Allem mit gleichem Rechte, weil Alles nur Scheinen iſt, die entgegengeſetzten Behauptungen aufgeſtellt werden können; ſo iſt der ſubjective Menſch das Maaß aller Dinge: „ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον" (Protagoras). So iſt Alles wahr, wie es einem Jeden ſcheint; aber eben deshalb auch Nichts wahr. Der Schein iſt das Sein, umgekehrt das Sein iſt nur Schein (das richtige Reſultat, daß das Sein in ſeine Wahrheit, das Weſen, zurückgeht, und in ihm nur als Scheinen

und geſetzter Schein iſt). Daher gibt es von Allem zwei entgegengeſetzte gleichberechtigte Anſichten, und die Kunſt des Sophiſten beſteht nur darin, die eine oder andere Anſicht nach beſondern Zwecken oder nach reiner Willkühr und Luſt der Sophiſtik den Menſchen plauſibel zu machen: „τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν“.

3) Der Fortſchritt gegen dieſes Zerfahren alles Beſtimmten kann weiterhin nur darin beſtehen, daß zwar einmal das Ich, die Idealität als Weſen anerkannt bleibt (denn ſonſt wäre es nur Rückfall in frühere Stufen, daß zweitens ſogar die negative Dialektik oder Ironie gegen alles nur Seiende beſtehen bleibt, daß ſie aber drittens ſich in ein poſitives Reſultat auflöſt, welches den Schein durch das Weſen, den Begriff beſiegt, und ſo das an und für ſich Wahre, Gute und Schöne als geſchaffen aus der Tiefe des Geiſtes, des Weſens heraus als den Fels in dem ſcheinenden Reiche oder dem Scheinreiche der Subjectivität hinſtellt. Dieſes an und für ſich Wahre, der Begriff als Weſen und Macht, iſt die unendliche Geburt, deren Wehen die Sophiſtik darſtellt. Es iſt der ruhige, feſte, unerſchütterliche Genius des Sokrates, welchen die Wellen des Scheins, die Sophiſten umſpielen, und welchen ſie endlich als ihren Herrn und Meiſter anerkennen müſſen. Es iſt aber überhaupt der Uebergang in die zweite Periode.

Zweite Periode.

Die alte Philoſophie in der Stufe des in ſich reflectirenden Bewußtſeins.

(Von Sokrates — 450 — bis Philo — 1 —).

Charakter und Eintheilung.

1) Während die erſte Periode die einfache Fortbe-

wegung in der Unmittelbarkeit des Seins darſtellt, indem das Sein und Unmittelbare eben nur ein Uebergehen von einer Form und Stufe in eine andere Form und Stufe iſt (Sein geht über in Werden, Werden in Daſein, Daſein in Fürſichſein u. ſ. w.); ſo charakteriſirt ſich dieſe zweite vielmehr als ein reflectirendes Hin= und Hergehen, Bewegung der Einheit zum Unterſchiede, des Unterſchiedes zur Einheit, als die unmittelbare Vermittlungsbewegung; die erſtere Entwickelung entſpricht dem Puncte, welcher in die Linie, ſo wie die Linie in die Fläche, die Fläche in den Körper übergeht. Die jetzige zweite entſpricht dem Dreieck, dem Kreiſe, der Kugel, inſofern in ihnen eine immanente Hin= und Herbewegung und Beziehung, eine innere Totalität des Reflectirens vorhanden iſt. Es beruhet dieſes aber darauf, daß, indem ſich nun der Geiſt in ſich ſelbſt vertieft hat, nun der Begriff, die Idee als Weſen, nicht mehr der abſtracte als Sein, ſondern als Reflectiren und Vermitteln in ſich iſt. Der Geiſt iſt nicht mehr einfaches Bewußtſein, ſondern Selbſtbewußtſein; die Idee iſt nicht mehr unmittelbares Sein, ſondern Weſen, geſetzter und ſomit unmittelbarer für ſich ſeiender Begriff. Indem nun die urſprüngliche Diremtion der Idee die in ſich als die blos ſeiende Idee und die in ſich als begriffsmäßige Idee iſt, und indem das Weſen als die geſetzte vermittelnde Idee die Mitte zwiſchen der ſeienden und begreifenden Idee iſt: ſo iſt zwar der Uebergang des einfachen in das reflectirende Bewußtſein im Allgemeinen der logiſche Uebergang des Seins in den Begriff; allein da zugleich eine Totalvermittlung zwiſchen dieſen Extremen ſtattfinden muß, ſo iſt dieſe zweite Periode zwar die Periode des Begriffes und damit auch des

Zweckes, des Guten, aber ſo daß der Begriff die Form des Weſens annimmt und zugleich als für ſich ſeiender Begriff doch nur der unmittelbare, ſubjective und objective, bleibt; während erſt in der dritten Periode der Begriff als die abſolute Idee ſich enthüllt. Wenn nun aber auch dieſe Periode als die des Selbſtbewußtſeins zu charakteriſiren iſt, ſo iſt doch hierbei das Doppelte feſtzuhalten, einmal, daß es doch immer das philoſophiſche Selbſtbewußtſein iſt, und ſodann, daß es dieſes Selbſtbewußtſein auf dem Standpuncte der unmittelbaren Idee iſt, nicht das concrete in den unendlichen Gegenſatz von Sein und Denken, Natur und Geiſt hineingeriſſene. Ueberhaupt ergibt ſich: Princip iſt, daß der Begriff da ſei in der Form des Weſens, die Subjectivität als Weſen. Im Ethiſchen iſt es der Uebergang in die moraliſche Reflexion, ſchon durch die Sophiſten begründet, bei Sokrates aber zurückgeführt in die Subſtanzialität ohne Aufgebung des ſubjectiven Princips.

2) Das Weſen iſt nun ſelbſt wieder, wie das Sein, ein Entwickelungsfortſchritt in ſich. Allein es iſt nicht ſolches einfache Uebergehen, ſondern Reflectiren, Hin- und Hergehen und ſomit Fortſchritt dieſes Reflectirens. Daher können ſeine Formen oder Momente nicht ſo getrennt werden wie die des Seins. Das Sein kann ich in dieſer Abſtraction feſthalten, aber nicht das Weſen, denn Weſen iſt es nur als Scheinen in ſich ſomit als Erſcheinen (ſonſt würde es in das bloße Sein zurückgeſetzt); und Erſcheinen iſt nur ſcheinendes Weſen alſo Würklichkeit, der Grund der Würklichkeit aber iſt der Begriff und die Subjectivität. Somit kann hier die Eintheilung nicht

in jener einfachen Weiſe der erſten Periode gemacht werden, ſondern nur relativ. Alſo kann der Fortſchritt nur dieſer ſein, daß zuerſt das Weſen als das an und für ſich Seiende vorwiegend aufgefaßt wird, ſo daß es nur abſtracte Vermittlung und Beſtimmung in ihm ſelbſt ſei, daß es ſodann ſich die Erſcheinung gegenüberſtellt und nur noch eine Hin- und Herbewegung von Weſen zu Erſcheinung und von Erſcheinung zu Weſen und abſtracte Vermittlung derſelben iſt, und daß es endlich als concrete Identität mit der Erſcheinung, als die Würklichkeit reſultirt, und zuletzt aus dieſer ſich als die abſtracte, unmittelbare Subjectivität des Begriffes herauswirft, des Begriffes, welcher an ſich die Grundlage dieſer ganzen Periode iſt, und zuletzt ſie für ſich wird. Aber dieſes letzte Fürſichſein iſt ſelbſt nur die unmittelbare nicht die abſolute Idee, nur das abſtracte Selbſt. Indem ſich dieſes durch ſeine eigne Abſtraction oder Negativität in ſich aufhebt und allen beſtimmten Gehalt aus ſich vertilgt (im Skepticismus), ſo iſt es das Untergehen ſeiner des endlichen Selbſt, und das Niederſteigen in die Tiefe der abſoluten Idee, welche die letzte Periode der alten Philoſophie begründet.

Durch dieſe Fortentwickelung jedoch lauft nun noch außerdem nothwendig der Gegenſatz des in ſeiner Allgemeinheit und des in ſeiner Beſonderheit für ſich ſeienden und bleibenden Weſens, der in der Allgemeinheit beharrenden und der ſich erſcheinend beſondernden aber auch in dieſer Beſonderung Weſen bleibenden Subjectivität hindurch; und zwar erſtens da, wo ſich das reine Weſen in ſeiner erſten Abſtraction herauswirft und ſo den Gegenſatz hervorruft, und zweitens da, wo ſich die abſtracte

für ſich ſeiende Subjectivität entwickelt und ſo hier den Gegenſatz, nur in höherer Form, von Neuem begründet.

3) Demgemäß erhalten wir folgenden nothwendigen Fortſchritt und folgende Eintheilung dieſer Periode.

a) Das Weſen und die abſtracte Subjectivität nebſt ihrem Gegenſatze. Sokrates und die unmittelbarſten Sokratiker (ſeit 430).

b) Das Weſen und die Erſcheinung in ihrem Gegenſatze und ihrer nur abſtracten Vermittlung. Platon (ſeit 400).

c) Das Weſen und die Erſcheinung in ihrer concreten Vermittlung zur Würklichkeit, und der unmittelbare Begriff als Logik. (Ariſtoteles (ſeit 348).

d) Der unmittelbare Begriff und die für ſich ſeiende Subjectivität in ihrem Gegenſatze. Stoiker und Epikuräer (ſeit 300).

e) Die Entzweiung des unmittelbaren Begriffes oder der Skepticismus. Neuakademiker und Pyrrhoniker. (ſeit 330).

Erſte Stufe.

Das Weſen und die abſtracte Subjectivität nebſt ihrem Gegenſatze. Sokrates und die unmittelbarſten Sokratiker.

(Seit 430.)

Dieſe Stufe iſt die erſte, worin der Begriff als das Weſen der Würklichkeit erſcheint und die allgemeine Subjectivität das Princip wird. Dieſe Subjectivität aber hat den Gegenſatz an ihr ſelbſt, welcher ſich ſomit, da er noch nicht in die Allgemeinheit ſelbſt aufgenom=

men iſt, als anderes Extrem dagegen explicirt. In Sokrates zeigt ſich dieſe Allgemeinheit des Begriffs, der Idee als Weſens, und das Individuelle als davon abgelöſt aber doch bei ihm ſelbſt noch durch den Genius gerettet; ſo iſt Sokrates eine totale plaſtiſche Geſtalt. Aber die beiden Seiten gehen dann weiterhin zu Extremen auseinander, einerſeits der abſtracten Identität und ſubjectiven allgemeinen Selbſtſtändigkeit, andererſeits des abſtracten Unterſchiedes, der vielheitlichen Vereinzelung des Subjects. So haben wir hier zwei Formen und die zweite ſelbſt im Gegenſatze, während die erſte die unmittelbare Einheit darſtellt.

a) Sokrates.

b) Die unmittelbarſten (der Idee nach) Sokratiker im Gegenſatze, nehmlich:

α) die Megariker und Kyniker;

β) die Hedoniker.

Erſte Form.

Die Trennung und geniale Einigung des Weſens oder Allgemeinen und der Erſcheinung oder des Beſondern bei Sokrates.

(430 — 400.)

1) Sokrates aus Athen (469 — 400) iſt die gediegene Subjectivität, welche die Sophiſtik von Innen her durchbricht durch Feſthalten an ihrem wahren Momente und Vernichtung ihrer negativen Dialektik durch Dialektik. So holt er aus der Tiefe der Bruſt, des Gemüthes das Weſen hervor und ſtellt es hin als die Macht des Scheines. „Γνῶθι σεαυτόν“ iſt das abſolute Gebot; der Menſch, aber der weſentliche, allgemeine, alſo

der freie geiſtige Menſch nicht der individuelle ſinnliche iſt der Zweck und die Wahrheit ſo wie der Maaßſtab aller Dinge; ſeine Seeligkeit oder wahre urſprüngliche Lebendigkeit iſt der Endzweck der Welt. Sokrates hat die Philoſophie, wie *Cicero*, Tusculan. quaestion. V, 4 ausſpricht, aus der Natur zurückgerufen in den Geiſt, den Menſchen, ſein Wohl und ſeine Seeligkeit; und der Geiſt iſt das Weſen, die Wahrheit, der ewige Grund der Natur. Dieſes iſt daher die unendliche Bedeutung des Sokrates, welcher freilich ſelbſt nur die erſcheinende concrete Spitze des allgemeinen jetzt in ſeine Innerlichkeit ſich zurückfaſſenden Geiſtes iſt. Daher werden von nun an die vielen Schriften *περὶ φύσεως* durch ethiſche und logiſche Forſchungen in den Hintergrund zurückgedrängt (wie denn in der That und Wahrheit die Natur nur der dunkle Hintergrund des Geiſtes iſt). Ueberhaupt tritt alſo der Begriff als Weſen und der freilich noch abſtracte Geiſt an die Stelle der Unmittelbarkeit des Natürlichen, Sinnlichen und Seinlichen. So haben wir denn auch das Ethiſche und Praktiſche hier überall nur als nothwendige Conſequenz des Standpunctes des Selbſtbewußtſeins und der logiſchen Kategorie zu betrachten.

2) Dem Standpuncte des Sokrates gemäß ſtellt ſich ſeine Lehre und Weiſe folgendermaßen dar:

a) Seine Dialektik hat die Sophiſtik zur Vorausſetzung, iſt aber zugleich Durchbruch aus dem Schein zum Weſen, welches als der abſtract-allgemeine Begriff, deſſen Erfüllung hier die Genialität, die große Perſönlichkeit begründet, zurückbleibt.

α) Das Erſte iſt, daß Sokrates die feſten endlichen Beſtimmungen und das nur empiriſch-abſtracte Allge-

meine (wie etwa die 10 Gebote des Moſes oder die Sprüche der ſogenannten 7 Weiſen Griechenlands), gerade wie die Sophiſten durch negative Dialektik auflöſt, welche Dialektik bei ihm zugleich mit der Ironie eines Ausgehens vom Nichtwiſſen (worin gerade die ſcheinbare Gleichgültigkeit gegen das Reſultat das hauptſächlich ironiſche Moment iſt, welches aber in der Dialektik gegen die Sophiſten in ſeinem ganzen Glanze erſcheint), verbunden iſt, worauf er nun die Anderen auffordert, eine Beſtimmung zu ſetzen, und nun dieſe mit ſich ſelbſt und anderen Beſtimmungen in Widerſpruch bringt (m. vgl. *Xenophon*, memorabil. IV, 2. 11 — 17.). Sokrates iſt auf dieſe Weiſe ſelbſt Sophiſt.

β) Das Zweite iſt, daß er dieſe Sophiſtik aus ſich ſelbſt heraus vernichtet, indem er die Sophiſten durch Dialektik fortwährend in Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickelt und ſo die negative Dialektik durchführt, dadurch die Sophiſten, welche ſich aus ihrem negativen Reſultate in ſubjectiven Trieb und Willkühr hineinwarfen, zum Bewußtſein ihrer Eitelkeit bringt und dem Spotte preißgibt, und ſo zeigt, daß ein weſenloſer Schein die unaufhörliche Vernichtung und das haltloſe Zuſammenſinken in ſich ſelbſt iſt. So iſt Sokrates der Sophiſt aller Sophiſten, die in ſich ſelbſt zurückſchlagende Negation, die Negation der Negation durch ſich ſelbſt, die wahre Weisheit.

γ) Das Dritte iſt, daß er durch Vernichtung des Scheins die Rückkehr zum weſentlich-Allgemeinen der Subjectivität begründet, dem Weſen, welches als ſolche Allgemeinheit dem Scheinen und deſſen Widerſprüchen entzogen iſt, über ihnen ſtehet. Das Wahre iſt

daher das an und für ſich Seiende, das Weſen oder das ſeiende Sein, das Grundſein (*ἀυτὸ κατ᾽ ἀυτό, τὸ ὄντως ὄν*) — der Begriff als Weſen. So ſpricht Sokrates immer vom an und für ſich Wahren, Guten, Rechten, Schönen. Da dieſes nun aber auf ſolche Weiſe unbeſtimmt in ihm ſelbſt iſt, die nur abſtracte Allgemeinheit, nicht der Begriff als concrete Organiſation (m. vgl. auch Hegel, Rechtsphiloſophie §. 1 mit Anm. §. 32 mit Anm. u. ſ. w.): ſo iſt damit gar nicht erkannt, was nun das Wahre, Gute, Schöne ſei? Das Tiefe darin iſt, daß der Gedanke, die Vernunft ſelbſt als das urſprünglich Wahre, Gute und Schöne im Gegenſatze gegen die ſinnliche Vielheit bezeichnet iſt, und daß alſo jenes ſich aus dem Innern des Geiſtes heraus offenbaren muß; das an und für ſich Wahre iſt der Gedanke und das Gedachte, iſt mithin das Denken. Aber es iſt hier nicht die Idee als die concrete Allgemeinheit ſondern nur als die abſtracte weſentliche, welche als die unbeſtimmte Allgemeinheit über aller Beſonderung und Einzelheit, über aller Erſcheinung ſchwebt. Und ſo hatte denn auch Sokrates ſelbſt das Bewußtſein ſeines Nichtwiſſens; denn das Wiſſen iſt concretes Begreifen; ihm jedoch ging der Begriff noch unter in der Abſtraction des ideellen Weſens. Allein hier half ihm ſein tiefer Genius, die Unmittelbarkeit des Wiſſens, welcher ihn auch im Einzelnen das Gute und Rechte finden ließ. Daher bricht er nicht mit der Würklichkeit, ſondern durchdringt ſie geiſtig.

b) Eine Folge aber der Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelbſt und der ernſten Abſtraction derſelben iſt die Geringſchätzung der Naturwiſſenſchaft, als welche Nichts zur Seeligkeit des Menſchen beitrage und ihn von ſich

ſelbſt abziehe. Doch befriedigte auch die bisherige Naturwiſſenſchaft den Sokrates nicht; und er gab die Betrachtung der Natur zu, inwiefern ſie als Vermittlung für den Menſchen als den Zweck gefaßt werde. So hob er die teleologiſche Betrachtung der Natur hervor; die Natur iſt für den Geiſt. Und da ſie für den Geiſt iſt, ſo iſt ſie von dem Geiſte, ihrem Grunde und ihrer Wahrheit. Gott, der Geiſt, das ideelle Weſen iſt ihr Grund; der *νοῦς* iſt das wahre Weſen, die Macht der Natur.

c) So iſt alſo der Menſch als vernünftiges Weſen der Zweck der Natur. Die innere Subſtanz aber des vernünftigen Menſchen iſt das Wahre, welches das Gute und Schöne iſt — *καλοκἀγαθια.* In der Harmonie dieſer Subſtanz leben iſt die Seeligkeit (*ευδαιμονια*). Da nun aber die Idee bei Sokrates überhaupt in dem Weſen ſtehen bleibt, ſo iſt ihm auch das Gute weſentlich nur Wiſſen (*φρόνησις, ἐπιστήμη*), welches wohl das Weſen der Tugend iſt, aber noch nicht die Würklichkeit dieſes Weſens. Allein bei Sokrates iſt noch das Weſen die Würklichkeit ſelbſt; Tugend folgt von ſelbſt aus dem Wiſſen (m. vgl. *Platon*, de republ., VI, p. 505. *Aristoteles*, ethic. ad Nicomach. III, 11. VI, 13 und magn. moral. I, 1.). Nur aus der Unmittelbarkeit des Genius erfüllte Sokrates alle dieſe Abſtractionen. Soll man daher wiſſenſchaftlich angeben, was denn nun das Gute u. ſ. w. dem Sokrates ſei, ſo fühlt man ſich immer nur in dieſer Allgemeinheit beſtimmungslos ſchweben, und die Angabe iſt unmöglich. Aber empiriſch und unmittelbar kommt dann Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Frömmigkeit zum Vorſchein.

3) Dieſer vermittlungsloſe Gegenſatz nun des Weſens als der abſtracten Identität mit ſich und der abſtracten ſubſtanziellen Subjectivität auf der einen und der individuellen Beſtimmung und Subjectivität auf der anderen Seite, welcher bei Sokrates nur durch die gediegene Totalität ſeiner eignen Subjectivität zuſammengehalten wurde, mußte ſich weiterhin in zwei extreme Seiten zur beſondern Würklichkeit entfalten, die Seite der abſtracten Identität und die des weſenloſen Unterſchiedes. Denn das iſt die Entwickelung des Geiſtes, daß die zunächſt noch in der unmittelbaren Einheit gehaltenen Gegenſätze ſich dann herausreißen und ſich je zu einer Totalität, einem beſonderen Daſein in ſich ſelbſt ausbilden. Dieſes geſchieht nun auch bei den unmittelbarſten Sokratikern.

Zweite Form.

Der Gegenſatz des Allgemeinen und Beſondern in der unmittelbaren Sokratik.

(Seit 400.)

Wir haben hier den Gegenſatz zu entwickeln, worin die Sokratik ſich ſogleich auseinanderwirft. Die eine Seite iſt die der abſtracten Identität und zerfällt wieder in die mehr dialektiſche Richtung der Megariker (nebſt der Eliſchen und Eretriſchen Schule) und die mehr ethiſche der Kyniker. Die andere Seite iſt die des weſenloſen Unterſchiedes bei der ethiſchen Schule der Hedoniker.

Erſte Seite des Gegenſatzes.

Die abſtracte Identität der Megariker u. Kyniker.

1) Die dialektiſche Richtung dieſer Seite ſtellt ſich

in der Megariſchen Schule des Euklides (gegen 400) dar, an welche ſich dann auch die Eliſche des Phädon und die Eretriſche des Menedemos anſchließen. Sie lehrt das Princip: Es iſt nur die Identität mit ſich (das Sein der Eleaten in der Form des Weſens). Daher iſt nur das Eine und dieſes iſt das Gute (ἓν τὸ ἀγαθὸν, nicht mehr ἓν τὸ ὄν; denn die ethiſche Beziehung kann bei dem in ſich reflectirten Geiſte nicht mehr fehlen). Die Schlüſſe aus Analogie und Induction hingegen (als welche eine Vielheit vorausſetzen) ſind haltlos und nichtig; es gibt nur den Schluß der abſtracten Identität, und jede Beſtimmung, Negativität iſt als bloßer Schein ausgeſchloſſen. So iſt mithin Vielheit und Böſes nur Schein am Weſen, iſt daher nicht (wobei aber wieder der Schein beſtehen bleibt und aus dem Weſen ſein muß — durch die Selbſtnegation — wie bei den Eleaten; es bleibt daher die Schwierigkeit, den Grund des Scheines zu faſſen). Eubulides aus Milet verſuchte das Formelle und Nichtige aller anderen Schlüſſe näher zu zeigen (nur ſo ſind ſeine ſogenannten Trugſchlüſſe, Sophismen aufzufaſſen); Diodoros Kronos bekämpfte die Bewegung als ſtreitend mit dem Satze der Identität mit ſich (alſo auch hier Standpunct der Eleaten); und Stilpon aus Megara (gegen 300) ließ ausdrücklich nur analytiſche oder identiſche Urtheile gelten, und leugnete jede Beſtimmtheit im Weſen (denn dahin iſt *Diogenes Laertius*, II, 119 zu berichtigen, nicht „ἀνῄρει τὰ εἴδη“; man vgl. *Plutarchus*, advers. Colat. c. 22. 23.).

2) Die ethiſche Richtung ſtellt ſich dar in Antiſthenes aus Athen (400) und ſeiner Kyniſchen Schule. Princip iſt: Abſtracte Identität des Ich mit ſich,

reine *Unabhängigkeit* des Ich als des Weſens. Wer daher am wenigſten der Außenwelt bedarf, ſteht der Gottheit, welche Nichts bedarf, am nächſten. Alles *Negative* — denn *Bedürfniß* iſt Behaftetſein mit der Negation — ſoll daher aus dem Weſen möglichſt ausgeſchloſſen ſein. Dieſe Selbſtſtändigkeit, als welche ſich auch um Sitte u. ſ. w. als äußere Momente nicht zu kümmern hat, iſt die *Tugend* des Ich, welche ſelbſt *Wiſſen* iſt. Alles weitere *Beſtimmen* der Tugend iſt denn auch bei den Kynikern, wie bei *Sokrates*, nur empiriſch aus dem unmittelbaren Inhalte des Bewußtſeins und Herzens genommen. Dieſer Lehre gemäß wurde denn auch in *dialektiſcher* Beziehung der Satz aufgeſtellt, daß nur die *identiſchen* Sätze wahr ſeien. — Berühmt iſt noch *Diogenes* aus Sinope († 324).

Zweite Seite des Gegenſatzes.

Der weſenloſe Unterſchied der Kyrenaiker.

1) Im *Gegenſatze* zu jener unterſchiedsloſen Identität bildete ſich die andere Seite des *weſenloſen Unterſchieds* in der *Kyrenaiſchen* Schule des Ariſtippus (400) aus. Nicht daher die allgemeine mit ſich identiſche Subjectivität, ſondern die *individuelle* der äußeren Vielheit preißgegebene iſt Princip des *Erkennens* ſowohl als des *Ethiſchen*. Die *Empfindungen* (πάθη) alſo ſind einzige Erkenntnißquelle, ſind die κριτήρια, und das ſubjective Gefühl iſt der Maaßſtab. Eben ſo ſind die πάθη auch *Zweck* und *Seeligkeit* des Subjects, mithin zugleich τέλη und κριτήρια. Der Zweck des Menſchen iſt daher *Gefühlsharmonie* (ἡδονὴ als λείη κίνησις); aber beſtimmter die *Vielheit* der *beſondern* Gefühle,

Genüſſe, Reize (ἡδονὴ κινητικὴ). Das wäre nun unphiloſophiſche Sinnlichkeit, wenn nicht doch wieder ein Allgemeines hereinkäme; dieſes iſt die Subjectivität als das denkende Ich, welches, um ſeine Allgemeinheit in dieſer Vielheit und Zerſplitterung zu behaupten, verſtändigen, berechneten Lebensgenuß und Herrſchaft über die Dinge („non se rebus sed res sibi subjicere") fordert. So nur hat die Lehre des weſenloſen Unterſchieds der vereinzelten Vielheit philoſophiſchen Anſtrich.

2) Dieſe Schule durchlauft nun näher einen vernünftigen Kreis der Aufhebung ihrer ſelbſt auf negative und poſitive Weiſe.

a) Sie wird auf die Spitze getrieben von den Theodoreern, alles edlere Gefühl wird vernichtet, die ſinnliche Selbſtſüchtigkeit auf den Thron erhoben.

b) Von hier aus ſinkt ſie dann in ihrer eignen Negativität zuſammen:

α) in der negativen Weiſe der Hegeſiaken, welche als πεισι θάνατοι durch Erklärung des Todes als des Beſten den Tod ihrer Lehre ausſprechen;

β) in der poſitiven Weiſe der Annikerianer, welche wieder edlere Gefühle, Eltern-, Freundſchafts-, Vaterlandsgefühl an und für ſich ſelbſt gelten laſſen, dadurch mehr in Epikureismus übergehend.

3) Allein dieſe Gegenſätze überhaupt gehen wieder zuſammen in der totalen Größe des Platon, worin ſich zwar einerſeits der Riß zwiſchen Weſen und Erſcheinung offenbart, andererſeits aber theils das Weſen als Syſtem in ihm ſelbſt, Einheit Unterſchiedener, ſomit concrete Vermittlung in ſich, theils die jedoch nur noch abſtracte Vermittlung zwiſchen Weſen und Erſcheinung vortritt.

Zweite Stufe.

Der Gegenſatz und die abſtracte Vermittlung von Weſen und Erſcheinung bei Platon.

(400 – 348.)

1) Platon aus Athen (430 — 348) iſt wieder Hauptgeſtalt, von unendlicher Größe.

a) Das Erſte in ſeiner geiſtigen Tiefe iſt, daß er nicht abſtrahirt von der vermittelnden Vergangenheit (das Weſen vermittelt ſich durch das Sein, ſondern daß er ein Gedankenreich aufſtellt, worin die Pythagoräiſche, Eleatiſche, Herakliteiſche, Atomiſtiſche, Anaxagoräiſche, Sokratiſche und Euklidiſche Lehre Momente ſind und aufbewahrt bleiben. Die Idee iſt als Einheit Unterſchiedener Syſtem, Totalität in ſich, die überſinnliche Welt, die Welt der reinen Weſen.

b) Aber der idealen Welt tritt entgegen die erſcheinende als zugleich die maaßloſe Vielheit ſeiend. Denn die Welt der Weſen iſt abſtract; ſie iſt wohl concret in ihr ſelbſt, aber in dieſer Concretheit abſtract, und zwar nicht in dem Sinne der logiſchen Idee überhaupt, ſondern in dem beſtimmteren Sinne, daß das Weſen noch nicht als Würklichkeit iſt. Denn die Würklichkeit iſt das Weſen als ſich verwürklichend aus ſich ſelbſt, Setzen der Erſcheinung und darin Setzen ihrer ſelbſt als würklicher. Es iſt ſo der abſtracte, nicht der concrete Begriff, nicht die würkliche Einzelheit. Die Vermittlung von Weſen und Erſcheinung bei Platon iſt nur abſtracte, Kategorie des Theilhabens und Theilnehmens.

2) Demgemäß iſt Platons Lehre folgende:

α) Die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der Idee, der reinen Gedankenwelt als des Weſens, des an und für ſich Wahren (*τὸ ὄντως ὄν, οὐσία, αὐτὸ κατ᾽ αὐτό, ἀμέριστον, νοητὸν*). Sie iſt *νόησις* gegenüber der *αἴσθησις*, und gerichtet auf die Ideen als die unwandelbaren überſinnlichen Einheiten (*πέρατα, μονάδες*) gegenüber der maaßloſen Vielheit und ſinnlichen Erſcheinung (*τὰ πολλά, μὴ-ὄν θάτερον, μᾶλλον τε καὶ ἧττον, ἄπειρον, φαινόμενον, γένεσις*). Die Ideen ſind:

α) Gattungen, Weſen überhaupt;

β) Insbeſondre die ideellen Weſen des Wahren, Guten und Schönen; das Wahre, Gute und Schöne als Gedanke und Gedachtes (*καλόν ἀγαθόν αὐτὸ κατ᾽ αὐτό, δικαιοσύνη αὐτὴ κατ᾽ αὐτήν* u. ſ. w.).

Da nun aber die Idee, der Gedanke als das Allgemeine oder das Weſen nicht abſtracte, ſondern concrete Identität iſt, ſo iſt die Idee Syſtem von Ideen, Einheit Unterſchiedener, Einheit von Einheiten (*μόνας μονάδων*) — hier näheres Anſchließen an Pythagoräiſche Lehre. Deshalb iſt eine ideale Welt, und dieſe iſt nur zu faſſen in und durch Dialektik, Unterſcheiden des Einen und Einigen des Unterſchiedenen. Dieſe Dialektik in der allgemeinſten Grundform des Einen und Vielen iſt zugleich an empiriſchen Beiſpielen dargeſtellt und entwickelt im Parmenides. Weder das Eine iſt in ſeiner Abſtraction noch das Viele, ſondern die Einheit im Vielen, im Unterſchiedenen iſt das Wahre. Daher iſt die Idee, der Gedanke ſelbſt Einheit der unterſchiedenen Einheiten (denn jede Idee iſt Einheit, unzertheilte Idealität) — z. B. der Idee des Seins, Nichtſeins, Werdens, der Bewegung,

des Schönen u. ſ. w. (denn dieſes Alles iſt, im Denken gefaßt, Idee; es iſt aber auch ſinnliche Erſcheinung und ſo iſt es zugleich maaßloſe Vielheit, Andersſein der Idee, zugleich alſo auf dem entgegengeſetzten Principe beruhend). Da nun viele Einheiten (das Wahre, Gute, Gerechte, Schöne u. ſ. w. an und für ſich, oder die Ideen des Wahren, Guten, Gerechten, Schönen u. ſ. w.) und dieſe unterſchieden von einander und auch je in ſich ſelbſt ſind, aber nicht in die maaßloſe Vielheit übergehend, ſondern immer abſolut gehalten in der ideellen Einheit, ſo iſt die Einheit an und für ſich ſelbſt oder die Einheit in allen vielen Einheiten (daß alſo jede beſondere Einheit ſolche nur iſt dadurch, daß die Einheit an und für ſich ſelbſt in ihr ganz gegenwärtig iſt), iſt alſo die Harmonie die Uridee, und die Harmonie iſt das Gute (Annäherung an die Pythagoräer). Daher iſt die Idee des Guten das Urweſen, ſelbſt noch über dem Weſen, der *οὐσία*, das was jeder beſondern Idee, dem Weſen, erſt verleiht, daß es Weſen, Einheit und Harmonie in ihm ſelbſt iſt (*Platon*, de republ. VI, p. 509 sqq. Timaeus p. 30. Philebus p. 20). Dieſe Uridee des Guten, wie ſie die ideale Welt in ſich trägt, nun als unendliche Subjectivität gedacht, als abſolute Einzelheit und deshalb das bethätigende und bewegende Princip (*αἰτία*; Philebus p. 23 — 27) iſt Gott der Nous; aber bei Platon noch vorausgeſetzt nicht begriffen, daher auch der auf die Ideen Hinſchauende (m. vgl. unten bei Ariſtoteles und den Neuplatonikern). Fragt man demnach, ob nach Platon Gott die Idee des Guten ſelbſt ſei, ſo könnte man antworten, er ſei der Gute, weil er an der Idee des

Guten Theil habe. Allein ſolche Antwort würde irrig ſein; denn Gott iſt weder eine beſondere Idee noch ein Sinnliches, welches an der Uridee Theil hätte; ſondern er iſt die Uridee ſelbſt, aber nicht abſtract ſondern als Subjectivität, das Gute als concrete Beziehung auf ſich und ſo lebendiger Geiſt, und ſo iſt er dem Platon ein Vorausgeſetztes, Vorgeſtelltes, nicht Begriffenes. Er iſt das abgeſchiedene Weſen des Menſchen als beſonderes Subject, und zugleich iſt er dieſes, ſein Weſen, die Allgemeinheit die Idee von ſich abzuſcheiden und ſich als Weſen gegenüber zu ſtellen. So erhalten wir den Nous als die reine Abſtraction der unendlichen Subjectivität, welche das Thätige und Urſächliche iſt (*αἰτία*), und die Idee (*πέρας*, zuhöchſt *τὸ ἀγαθόν*), welche Syſtem in ſich und das allgemeine Weſen des Nous (*θεὸς ὁ πατὴρ ἀγαθὸς ἦν*) iſt. Gott iſt mithin die vorgeſtellte Subjectivtät (die unmittelbare) der idealen Welt ſelbſt. So und nur ſo iſt Gott der abſolute Maaßſtab aller Dinge, und dem Satze des Protagoras: „*ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον*“ tritt nun von der Weſenstiefe aus der unendlich wahrere Satz entgegen: „*ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μετρὸν ἂν εἴη μάλιστα*,“ *Platon*, de legib. IV, p. 716; de republ. VII. p. 507. Gott aber iſt nichts als die Abſtraction des Menſchengeiſtes (*νοῦς*) als der Subjectivität der idealen Welt. Er iſt der *νοῦς* im Menſchen als allgemeines Weſen.

b) Das Weſen aber muß nicht nur weſentliches Syſtem in ſich ſein, ſondern es muß erſcheinen; das *ταὐτὸ* iſt nur in Beziehung zum *θάτερον*, das *πέρας* in Beziehung zum *ἄπειρον* (hier wieder Anſchließen an die Pythagoräer:

wobei nur überall feſtzuhalten iſt, daß dennoch die Platoniſche Lehre unendlich tiefer iſt, nicht mathematiſche Form ihrem innern Weſen nach, ſondern reine Kategorie, wogegen ihm jene nur Sinnbild iſt mit Vorausſetzungen behaftet, wie er ſelbſt ausſpricht). Hier würde nun das Wahrhafte nach dem Standpuncte des Weſens ſein, daß die Erſcheinung als deſſen Selbſtverwürklichung und ſomit die Würklichkeit als das wahre concrete Weſen ausgeſprochen würde. Allein dieſe concrete Idee (wie ſie bei Ariſtoteles iſt) war dem Platon noch nicht aufgegangen; ſondern ihm iſt noch der *κόσμος νοητός* die reine Ideenwelt, das vollkommenſte Weſen, das unmittelbar Vollendete und abſolut Würkliche in ſich. Nun iſt jedoch ein Uebergang vom Weſen zur Erſcheinung nothwendig (denn die Erſcheinung des Weſens iſt thatſächlich); ſo kommt Platon in die Verlegenheit des Widerſpruches, das Weſen, welches ihm doch an und für ſich alle wahre Würklichkeit iſt, nothwendig in Erſcheinung zu überſetzen. Dieſes fühlt er auch ſelbſt und ſpricht ſeine Darſtellung nur als Wahrſcheinlichkeit aus (Timaeus p. 27. 29. 37.). Und dieſe Darſtellung kann nun auch nur äuſſerlich werden. Daher iſt das Weſen nicht Umſchlagen ſeiner ſelbſt aus ſich (vermöge ſeiner Abſtraction oder Negativität, alſo des Triebes ſich zu erfüllen, ſich concret zu machen) in die Erſcheinung, das *ταὐτό* in das *ϑἄτερον*, ſondern das letztere wird zu einem nur Vorausgeſetzten, Schwerzubewältigenden, deſſen ſich das erſtere bemächtigt und ſich ihm einbildet. So erhalten wir zwei Principien, das väterliche und das mütterliche (in welchen Beziehungen aber auch wieder die weſentliche Beziehung derſelben auf einander liegt).

Jenes iſt die ideale beſtimmende Welt, ſubjectiv als Nous (πέρας und αἰτία). Dieſes iſt die zwieſpaltige beſtimmbare Materie, maaßlos in ihr ſelbſt, das Mehr und Weniger (ἄπειρον, θάτερον, ἀόριστος δυάς, ὕλη) m. ſ. Timaeus p. 35. p. 51 sqq. Philebus p. 23 — 27. Die Vermittlung beider iſt die ἰδέα ἐν ὕλῃ zugleich als γένεσις, welche als ſubjectiv einmal die unendlich ſeelige Weltſeele, der zweite erſcheinende Gott (nebſt dem Reiche der Götter und Dämonen) und darin der Sieg über die nur latente, die gebändigte ὕλη, die Totalſeele des Weltalls als des in ſich ſelbſt kreiſenden Ganzen iſt, zweitens aber die Menſchenſeele, welche zwar urſprünglich auch reine Seele iſt, aber in ihrem Leib gefeſſelt zugleich das Auseinanderweichen der drei conſtituirenden Momente: des νοῦς, des θυμός und der ἐπιθυμία, oder der ἰδέα, des μικτόν und der ὕλη. So wie denn auch der Weltleib, um die Weltſeele und die Einzelſeelen gegoſſen, noch die Zwieſpältigkeit an ihm hat und der Vollendung widerſtrebt. Dieſes Letztere iſt nun an ſich vollkommen richtig, denn die unmittelbare Welt iſt in der That der noch unaufgelöſte Gegenſatz (m. ſ. den erſten Theil). Allein das vielmehr iſt die nur abſtracte Vermittlung Platons, daß die Idee als Weſen nicht wegen ihres immanenten Mangels an und für ſich die Bewegung iſt, ſich als Erſcheinung und ſomit Verwürklichung zu ſetzen, ſondern daß das Andere ihrer, die Materie als das Princip der Erſcheinung nicht nur zu einem Vorausgeſetzten wird, deſſen ſich die Idee bemächtigt, um es zu einem Bilde und Scheine ihrer zu machen, ſondern daß auch, ſelbſt abgeſehen hiervon (denn jenes Erſtere finden wir, wenn

ſchon in anderer Geſtalt, auch noch bei Ariſtoteles — (m. ſ. unten) das Gewordene nur als Seiendes, nicht aber als Werdendes und Sichſelbſtverwürklichendes gefaßt werden könnte, und außerdem die ὕλη, mit Recht als μή-ὄν bezeichnet, doch auch wieder zur urſprünglichen Feindſeeligkeit gegen die Idee gemacht wird. Das Weſen iſt das an und für ſich Vollendete, Vollkommne und Wahre. Das θάτερον iſt da; nun ſo muß ſich die Idee ſeiner bemächtigen. Da entſteht nun die Schwierigkeit, die Veränderung, die Bewegung, die zeitliche Selbſtentwickelung der Dinge zu begreifen. Denn die Idee an und für ſich entwickelt ſich nicht, ſie iſt, iſt ewiges Syſtem; und die Materie hat auch kein Entwikkelungsprincip in ſich. So wird denn dem Platon die Entwickelung, Verwürklichung des Denkens, der menſchlichen Seele überhaupt, zu einem Erwachen aus einem Falle, zu einer Rückerinnerung (welches wohl als Mythos gelten kann, bei Platon aber doch auch als die Sache ſelbſt vorkommt) u. ſ. w. Und wollte man ſagen, die Entwickelung ſei nach Platon ein allmächtiges Sichbemächtigen der Idee, ſo ſteht dem theils das Schlechterwerden der Welt mit der Zeit entgegen, theils doch wenigſtens das, daß nicht einzuſehen iſt, wie Platoniſche Idee eine ſolche Seele ſolchen Werdens durch die Natur hin und an der Materie ſein könne. Zwar iſt die Seele „τὸ ἑαυτό κινοῦν“; allein dieſes iſt einestheils nur vorausgeſetzte Subjectivität, anderntheils iſt damit noch kein Werden einer Pflanze, eines Thieres u. ſ. w. begriffen. Kurz: Platon iſt noch feſtgebannt in der Abſtraction des Weſens und kommt nur zu einer abſtracten Vermittlung deſſelben mit der Erſcheinung. Hierauf

bezieht ſich die Polemik des Ariſtoteles gegen die Ideen (m. ſ. beſonders metaphys. I, 6 u. 7). Ariſtoteles will kurz ſagen: die Idee des Platon iſt unwürklich; es fehlt ihr die concrete Vermittlung, die Selbſtverwürklichung. Das Reden von einer Theilnahme der Dinge an den Ideen iſt Kenologie, metaphoriſche Redensart, welche Nichts erklärt. Wir werden ſehen, daß Ariſtoteles hingegen die Verwürklichung des Möglichen zum Princip macht, die Entelechie, und daß bei ihm die ὕλη zur bloßen Möglichkeit der ſich verwürklichenden Formbeſtimmung wird. Hieraus ergibt ſich denn auch, daß der dem Platon vorgeworfene Dualismus allerdings in dem angegebenen Sinne zutrifft. Es iſt kein wahrhaft immanentes Band zwiſchen Weſen und Erſcheinung. Sonſt aber iſt die Beſtimmung, daß das Sinnliche das Scheinen der Idee iſt, ganz richtig, und in dieſem allgemeinen Sinne hat auch die ſchöne Darſtellung Platons, wie namentlich das Schöne die Vermittlung zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit ſei, ihre vollkommne Wahrheit.

c) Wie nun das Ethiſche den Grundlagen entſpricht, wie Gottähnlichkeit Princip iſt, die Vernunft über Gemüth und Sinnlichkeit herrſchen ſoll, und im Staate die Regenten über Krieger und Arbeiter, und wie die rechte Unterordnung, Selbſtbeſchränkung und Harmonie die Gerechtigkeit iſt, wie ferner das Böſe ſo wie das Häßliche aus der Sinnlichkeit herſtammt, nehmlich ihrer Zwieſpaltigkeit, Maaßloſigkeit, wie die Tugenden als entſprechend den Momenten der Seele (Vernunft, Gemüth, Sinnlichkeit) Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und als deren wahre Harmonie eben die Gerechtigkeit ſind, u.

ſ. w.; dieſes Alles ſoll hier nur angedeutet, nicht näher entwickelt werden.

3) Aus Allem ergibt ſich, daß die Idee des Platon in dem abſtracten Weſen befangen bleibt, ſo ein noch Unwahres und Unwürkliches iſt, welches zu einer nur abſtracten Vermittlung mit der Erſcheinung kommt. Dieſer tiefe Geiſt hatte den Blick einſeitig auf die an- und für ſich ſeiende Welt, auf das Ideal gerichtet, und ſchwebte erhaben über der Würklichkeit, eben ſo groß, ſo bewundernswerth durch dieſe unendliche Erhebung, als doch auf der anderen Seite nicht in der wahren Verſöhnung mit der Würklichkeit, gegen welche wir, ſo ſchwer es auch ſein möge, jene Abſtractionen der Idealität aufzugeben haben. Und ſo müſſen wir aus jener Höhe uns herabſenken zu dem Würklichen, und aus dem Ideale des erhabenen göttlichen Jünglings herausgehen zu der concreten Würklichkeit des Mannes von eminentem Scharf- und Tiefſinne, des Ariſtoteles.

Dritte Stufe.

Die concrete Vermittlung von Weſen und Erſcheinung oder die Würklichkeit bei Ariſtoteles.

(345 — 322.)

1) Ariſtoteles aus Stagira (384 — 322) nimmt in ſeinem Syſteme durchaus den Standpunct der logiſchen Stufe der (relativ unmittelbaren) Würklichkeit ein, alſo der Vermittlung zwiſchen dem Weſen und der Erſcheinung auf der einen, und dem für ſich ſeienden Begriffe und der Erſcheinung auf der anderen Seite; denn die Würklichkeit iſt das erſcheinende Weſen als der unmittel-

bare Begriff. Auf dieſe Weiſe muß Ariſtoteles gefaßt werden, ſonſt ſtellt man ihn zu hoch oder zu niedrig; auch hier führt uns die Nothwendigkeit der Entwickelung zum rechten Verſtändniſſe. Jedenfalls aber iſt dieſes zuzugeben, daß nie in der weltgeſchichtlichen Entwickelung der Philoſophie ein Standpunct vorgetreten iſt, welcher mit größerer Geiſteskraft allſeitig durchgeführt worden wäre, als der Standpunct der Würklichkeit von Ariſtoteles.

2) Indem wir dieſes Syſtem in ſeinen Grundformen erfaſſen, ſo tritt:

a) das Metaphyſiſche und Logiſche zuerſt hervor:

α) Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft des Würklichen nach ſeinen letzten Gründen oder Principien. Sie iſt Thun des *νοῦς ποιητικός*, welcher im Menſchen zunächſt nur *δυνάμει* und Verwürklichung durch den *νοῦς παθητικός*, den *τόπος* und die *ὕλη* der Weltformen hin iſt. Der thätige Verſtand oder die thätige Vernunft iſt das Göttliche im Menſchen, ihre Gedanken ſind die gedachte Würklichkeit (*Aristoteles*, metaphysic. XII, 7. de anima III, 8.), und die Würklichkeit iſt der objective Gedanke: „*νοῦς καὶ νοητὸν ταὐτόν.*“

β) Da nun die Gedanken die Wahrheit des Würklichen ſind, aber im Menſchen ſich erſt aus der Anſchauung und Betrachtung des Würklichen heraus entwickeln müſſen, ſo abſtrahirt Ariſtoteles aus dieſer Betrachtung des Einzelnen die Grundgedanken, die ihm aber nicht als bloße empiriſche Abſtractionen, ſondern als das Weſen der Würklichkeit und identiſch mit dem göttlichen Denken gelten. Ohne nähere innere Entwickelung und Eintheilung ſtellt er ſo die Kategorieen auf, die Momente des Gedankens

als des Seins und Weſens, und faßt zuſammen, was vorher in vereinzelten Momenten vorgekommen war. So ſtellt er auf folgende Formen: *οὐσία*, Weſen oder Subſtanz (der concreteſte Gedanke, worin alle anderen umfaßt ſind; es iſt ein Rückwärtsfaſſen der Kategorieen, des Seins und Weſens unter die Totalität der Subſtanz); die Subſtanz nun iſt an ihr ſelbſt *ποῖον* oder Qualität, *πόσον* oder Quantität, *πρός τι* oder Beziehung, *ποιεῖν* und *πάσχειν* oder Thun und Leiden, Form, Thätigkeit und Stoff, *ἔχειν* oder Haben (die Subſtanz iſt Ding, welches Eigenſchaften hat), endlich *ποῦ* oder Raum, *ποτὲ* oder Zeit, und *κεῖσθαι* oder Lage. Dieſes ſind daher die ontologiſchen Kategorieen, wozu dann noch die ſogenannten Kategorieen treten, als Uebergang zu den Begriffsformen. (Uebrigens kommen dieſe Kategorieen alle zuſammen nur der vorzugsweiſen realen Würklichkeit zu) nicht aber auch der abſolut-idealen des Göttlichen, indem Gott nicht in Raum und Zeit iſt u. ſ. w., wie Ariſtoteles ſelbſt anerkennt). Ariſtoteles geht nehmlich auch zu den unmittelbaren Begriffsformen über (denn der Begriff iſt die innere Grundlage der Würklichkeit) und ſtellt dieſe durch empiriſche Abſtraction auf, beſonders die Schlußlehre. Es iſt dieſes aber nur formelle, vereinzelte Logik; ſie ſo wenig wie die Ontologie iſt zu innerer Geneſis erhoben. Es beruht dieſes auf dem Standpuncte der unmittelbaren Würklichkeit; es iſt nicht Standpunct der abſoluten Idee; es iſt Gedankenverwandlung des Vorausgeſetzten, auch Gegenſatz zu Platon. Letzterer nehmlich ſtehet im allgemeinen Weſen, Ariſtoteles hingegen in der allgemeinen Würklichkeit des Einzelnen. Dieſes Letztere iſt aber höher, concreter.

γ) Daher wird denn auch insbeſondre die Erfaſſung des Würklichen in den Kategorieen der Würklichkeit zum ſpeculativen Centrum der Ariſtoteliſchen Philoſophie. Hier iſt Ariſtoteles groß, tief, organiſch. Grundlage iſt das concrete Weſen (οὐϭία, τὸ τί ἦν εἶναι). Es muß in der Totalität ſeiner Würklichkeit erfaßt werden. So erfaßt iſt es die Selbſtverwürklichung und reſultirende Würklichkeit (ἐνέργεια) der Möglichkeit (δύναμις). Dieſe Selbſtverwürklichung iſt das Setzen in Form, in Weſensbeſtimmtheit (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι), und die Beſtimmtheit kann nur ſein als Beſtimmung des Beſtimmbaren, der formloſen und formmöglichen Grundlage (ὕλη, ὑποκείμενον, nur δυνάμει ὂν τόδε τί). Und da die Beſtimmtheit Negation jeder andern iſt, ſo iſt damit nothwendig die ϭτέρηϭις geſetzt. Da endlich die Formbeſtimmtheit das Ziel iſt, welches durch Selbſtverwürklichung des Möglichen erreicht wird, d. h. da die Verwürklichungsthätigkeit ideelle, vernünftige iſt (νοῦς καὶ νοητὸν ταὐτόν), ſo iſt das Würkliche immanente Teleologie (τέλος, ἀγαθόν, ἐντελέχεια — alles Würkliche iſt vernünftig —), und Glück, Zufall (τύχη, αὐτόματον) ſpielen nur auf der Oberfläche der vielen teleologiſchen Geſtaltungen in den äußeren Beziehungen derſelben einher (κατὰ ϭυμβεβηκός), ſind keine Principien. So iſt die Grundanſchauung dieſe: das Würkliche iſt die in ihrer Möglichkeit der Geſtaltung (ὕλη) die bezweckte Geſtalt (εἶδος πέρας als τέλος) aus dem Weſen als der Möglichkeit (δύναμις) zur Erſcheinung und Würklichkeit hervorbringende Thätigkeit (ἐνέργεια als ἐντελέχεια). Dieſe Thätigkeit iſt ſowohl die der Natur als des Geiſtes; und alſo auch der Geiſt

hat die ὕλη (nicht αἰσθητή, ſondern νοητή), d. h. die Geſtaltungsmöglichkeit, die Möglichkeit des εἶδος als νοῦς παθητικός in ſich, nur daß der göttliche Geiſt, der νοῦς ποιητικὸς, die abſolute Identität des Möglichen und Würklichen iſt, die unendliche Würklichkeit und Thätigkeit, frei von aller bloßen inneren und noch mehr von aller äußeren ὕλη (alſo auch aller Empfindung, Anſchauung, Erinnerung).

b) Hieraus ergibt ſich denn ſogleich, daß, ſo wie die ἐνέργεια, εἶδος und τέλος in der Gottheit zuſammengehen, der urſprüngliche νοῦς ſind, ſo die ὕλη als die formloſe abſtracte äußere Materie (αἰσθητὴ οὐσία), als die abſolute Vorausſetzung der ſinnlich wahrnehmbaren Geſtaltung dem Ariſtoteles wie dem Platon, ein noch Vorausgeſetztes iſt, aber nicht mehr ein zwieſpältiges und dem νοῦς widerſtreitendes Princip, ſondern die bloße Möglichkeit ſeines weltlichen Geſtaltens der realen Verwürklichung des εἶδος und τέλος, das ſchlechthin abſtracte Object ſeiner ideellen bewegenden und geſtaltenden Thätigkeit, das reine receptive Sein, welches unendlich bewegt und geſtaltet wird von dem reinen Thun. Die ὕλη iſt ohne Form und Beſtimmtheit, aber das Subſtrat, welches in alle Gegenſätze geformt werden kann; ſie iſt ſo δυνάμει (abſtractes Weſen) nicht ἐνεργεία. Ariſtoteles ſtehet demnach noch auf dieſem Standpuncte der Unmittelbarkeit, wonach die Materie überhaupt noch nicht als Geſetztes begriffen iſt, d. h. wo Gott noch nicht Schöpfer der Materie überhaupt iſt, ſondern nur noch rein ideelles immanent bewegendes Princip in der formloſen unwürklichen Grundlage des ſinnlichen Geſtaltens, in dem unweſentlichen Weſen (es iſt dieſes der unaufgelöſte

Widerſpruch in dem Ariſtoteliſchen Syſteme — m. ſ. unten). Die Idee des Setzens der Materie geht erſt in der dritten Periode auf, wo die abſolute Idee der Standpunct iſt; und der Begriff dieſes Setzens iſt das Ende der alten Philoſophie, ſo wie die abſolute Idee in der logiſchen Entwickelung ſelbſt dieſes iſt, an ihrem Ende Raum, Zeit und Materie zu ſetzen und dadurch in den Proceß der concreten Vermittlung ihrer ſelbſt überzugehen.

Dem Ariſtoteles alſo iſt die Natur die ſinnliche Formgeſtaltungsthätigkeit, das Bewegt- und Geſtaltetwerden der ὕλη durch die rein ideelle Einwürkung des νοῦς θεῖος, welcher alſo bei dieſem dynamiſchen oder ideellen Bewegen und Anziehen des Stofflichen frei und reflectirt in ſich ſelbſt bleibt. Es wird ſich aber aus dem Folgenden ergeben, wie auch hier die Gottheit und die Natur zu unmittelbaren Würklichkeiten und ſich trotz ihrer Einheit zugleich gegenüberſtehenden Geſtaltungen werden, wie alſo Gott nur der unmittelbare νοῦς, die nur noch unmittelbare und vorgeſtellte abſolute Idee iſt.

Ohne daß wir nehmlich hier näher auf die Ariſtoteliſchen Entwickelungen von Raum, Zeit, Bewegung, Veränderung u. ſ. f. eingehen, iſt vor Allem hervorzuheben, daß Ariſtoteles drei qualitativ verſchiedene Stufen der Würklichkeit oder der Weſen ſetzet, nehmlich:

α) die empfindbaren verſchieden bewegten und vergänglichen Weſen, oder die irdiſchen, beſtehend aus den vier Elementen;

β) die empfindbaren gleich bewegten und unvergänglichen Weſen, oder die himmliſchen, die Geſtirne, beſtehend aus dem fünften göttlicheren weder leichten noch ſchweren unvergänglichen Elemente, dem Elemente des

Lichts und der Wärme, dem ſideriſchen oder ätheriſchen Elemente, der quinta essentia, durch deren Vermittlung auch das Irdiſche zu Leben, Trieb und Bewegung erregt wird. (Auch hier zeigt ſich die Unmittelbarkeit des Ariſtoteles; die Geſtirne, die Sonne ſind in der Wahrheit das Abſtracte, welches zum Höheren gegen die concretere Natur des Planeten wird);

γ) die unempfindbaren, unbewegten und bewegenden Weſen, die wahren Seelen, die reinen Entelechieen. Dieſe letzteren ſind nun wieder entweder nur ernährende Seelen (Pflanzenſeelen, vegetative Seelen), oder auch empfindende (Thierſeelen), oder endlich denkende Seelen. In erſteren iſt die Seele die Entelechie des organiſchen Körpers, ſeine ideelle bethätigende Einheit, in Einheit und Unterſchied mit und von dem Körper, aber nicht frei von ihm. In letzteren iſt der *νοῦς* als die reine ſich auf ſich ſelbſt beziehende vom Körper freie Idealität der Welt. Dieſer Nous iſt in der Menſchenſeele (m. vgl. oben Nr. 2. a. *α*. nur als Verwürklichung des Möglichen, als *νοῦς παϑητικός* und *ποιητικός*; ebenſo in der Sternſeele, hier jedoch ſchon freier, ſich ſelbſt gleicher, ungetrübter, weniger umhüllt von der Sinnlichkeit, weil der Körper das Vermittelnde, reiner und unvergänglich, das ätheriſche Element iſt. Aber es muß auch einen ſchlechthin freien unendlichen Nous geben, welcher ſelbſt durchaus körperlos auf die körperliche ſubſtanzielle Grundlage (*ὑποκείμενον*) als ſein Anderes, ſein nichtſeiendes Object, das unweſentliche Weſen (*καὶ τὴν μὲν ἐγγὸς καὶ οὐδίαν πως, τὴν ὕλην*; physic. I, 9. metaphysic. VIII, 1.), nicht aber als ſeinen Leib, als ſeine Würklichkeitsvermittlung, auch nicht

ſeine immanente Subſtanz, wie bei den Stoikern, rein ideell würket und die unendliche rein geiſtige umſchlieſſende Seele des All iſt. Denn die Dynamis kann nicht das Erſte ſein, ſondern dieſes iſt die Energie; denn die Verwürklichungs-Möglichkeit ſetzet ein urſprüngliches abſolut Thätiges voraus. So muß es denn eine reine Thätigkeit geben, welche nur zu denken iſt als reiner νοῦς ποιητικός, der nichts als reines Thun, actus purus, lauter Idealität, nichts als Energie iſt, reines unendliches Denken. Dieſe Energie iſt die Gottheit, welche im Umkreiſe der Welt aber raumlos das ſelbſt unbewegte Urbewegende der Himmelsſphäre zunächſt, welche in ewiger ſich ſelbſt gleicher Kreisbewegung verharret, dann auch des Irdiſchen iſt, welches verſchieden ruhet und bewegt iſt. Aber ſie würkt rein ideell, ſpirituell, und zwar ſo, daß ſie durch ihre ideelle Alles durchdringende Einwürkung in dem Stoffe die beſtimmte Geſtaltungsſehnſucht, Geſtaltungstrieb und würkliche Geſtaltung erzeugt, und ſo ewig die Welt in immer höheren Formen als Convergiren zur Gottheit, dem Endzwecke, ſich entwickelt. Der göttliche Gedanke iſt ſo in allen Dingen die würkende Kraft, und Gott in Beziehung zur Mannigfaltigkeit der Welt iſt in der Himmelsſphäre ewig auf gleiche Weiſe in dem Irdiſchen anders und anders bildend. In dieſer irdiſchen Sphäre nun, welche nur durch die Vermittlung der himmliſchen erregt wird, wird die Gottheit als der Endzweck (ſo iſt Gott Anfang und Ende) erreicht im reinen Denken des Menſchen oder durch den Menſchen hin; in der himmliſchen Sphäre iſt ſie erreicht in den Geiſtern der Geſtirne, in höherer Weiſe. So daß nun überhaupt der νοῦς ποιητικός ſich ver-

doppelt und theils freier Nous der Welt, dann auch als der Nous einzelner Leiber beſteht. Aber der letztere als ποιητικός iſt nur die Gottheit ſelbſt als auch in dieſen Einzelformen und für ſie gegenwärtig, gegenwärtig nicht nur als bewegender Gedanke, ſondern als ideelle Totalität (in dieſem Sinne kommt der thätige Nous dem Menſchen von Außen zu, θύραθεν), ſo daß, wenn auch die Menſchenſeele ſtirbt (denn die Sternſeelen ſind unvergänglich), doch der thätige Nous als das Göttliche ewig fortbeſteht. — Dieſes iſt alſo die große Weltidee des Ariſtoteles. Alles darin iſt Würklichkeit (denn die Sternſeelen thun nichts zur Sache); ich ſage: Alles iſt Würklichkeit, weil Alles als erſcheinendes Weſen Identität von Weſen und Erſcheinung iſt. Gott als unendliches ſich Subject-Object ſeiendes und auch ſein Anderes bewegendes Denken (metaphysic. XII, 7), die Natur als Verwürklichungsthätigkeit, und eben ſo in höherer Weiſe die freie Seele, der Geiſt. Aber es iſt doch noch die relativ unmittelbare Würklichkeit; daher zerfällt das Ganze auch wieder in Gott im Umkreiſe der Welt, in den Himmel und in die Erde als ſelbſt räumlich Verſchiedene, und in Gott tritt der Widerſpruch erſtens ſeiner Raum- und Zeitloſigkeit auf der einen und ſeiner Räumlichkeit auf der anderen Seite ein (ſo iſt er auf der einen Seite das beſondere Allgemeine — physic. VII, 10 —, auf der andern Seite eben deshalb das nur abſtract Allgemeine — physic. IV, 2. metaphysic. XII, 7. — Vorſtellung zugleich und abſtracte Gedankenſeeligkeit); und eben damit zweitens ſeiner Vollendung in ſeiner unmittelbaren Energie als reinen von der Materie unberührten Nous auf der einen Seite, und auf der

andern ſeiner Nichtvollendung als ſolchen, da er nur als das Urbewegende und Bildende, Verwürklichende ſelbſt wahre Würklichkeit hat. Am vollendetſten erſt bei dem Neuplatoniker Proklos wird Gott zur abſoluten Idee, welche der wenn ſchon nur noch ideale (denn ſo iſt er in der ganzen alten Philoſophie) Nous iſt, welcher Weſen und Leben ſich als ewige Vermittlung ſeiner mit ſich vorausſeẓet und nur als dieſe unendliche ideale Rückkehr in ſich der raum- und zeitlos allgegenwärtige Geiſt iſt. Hier erſt iſt Gott der Unmittelbarkeit (in der Weiſe des abſtracten Geiſtes) völlig entriſſen. Bei Ariſtoteles hingegen nicht; und deshalb iſt es unmöglich, nach ſeiner Lehre das Verhältniß des eben ſo fertigen als nichtfertigen unmittelbaren Gottes zu der Welt und dem Menſchen zu begreifen. So wird denn auch bei den Neuplatonikern die bei Ariſtoteles noch vorausgeſeẓte ὕλη zu einer geſeẓten, und der verwürklichende Weltkünſtler zum Schöpfer und Selbſtvermittler. So tief daher, ſo umfaſſend, ſo voll herrlicher Blicke und gediegener Würklichkeitsgeſtaltungen die Philoſophie des Ariſtoteles iſt, ſo iſt ſie doch theils nicht zu organiſcher Einheit in der Darſtellung entwickelt, theils noch die unmittelbare Würklichkeit alles Würklichen, nicht die abſolute, nicht die tiefſte Idee auch nur als logiſche Idee (denn die ſchlechthin concrete und abſolute Idee als concreter abſoluter Geiſt iſt erſt auf dem Boden des Chriſtenthums erſchienen.

Anm. Zum Zwecke näherer Einſicht ſtehe hier eine Vergleichung der verſchiedenen Standpuncte der Platoniſchen, Ariſtoteliſchen, Neuplatoniſchen und abſoluten Philoſophie.

α) Gott iſt dem Platon die nur vorausgeſeẓte

und vorgeſtellte allgemeine Subjectivität der idealen Welt, dem Ariſtoteles die als die ſich denkende Idee begriffene aber doch wieder als unmittelbare und beſondere vorgeſtellte unendliche ideale Subjectivität, den Neuplatonikern die vermittelte und ewig ſich ſelbſt erzeugende abſolute jedoch abſtracte Idee, der Philoſophie endlich der begriffene concrete abſolute Geiſt.

β) Die Idee iſt dem Platon das an und für ſich wahre und vollendete Gedankenreich, das Weſen als die Wahrheit; dem Ariſtoteles das erſt in und mit der Verwürklichung wahrhaft Würkliche, den Neuplatonikern die abſolute in ihrer logiſchen Idealität, der Philoſophie das ſchlechthin concrete in ſich Alles erzeugende und zurückfaſſende Leben.

γ) Die Materie iſt dem Platon das mit Gott gleich ewige vorausgeſetzte zwieſpältige negative Sein, dem Ariſtoteles die mit Gott gleich ewige vorausgeſetzte Möglichkeit der Weltgeſtaltung (beiden übrigens iſt die Welt im Raume endlich oder endlicher Raum, in der Zeit unendlich, d. h. ewig werdend, ewig geſetzt — das unendliche Endliche, *γεννητὸς ἀγεννητὸς*, das unendliche, anfangs- und endloſe Werden), den Neuplatonikern das von der abſoluten Idee ewig Geſetzte, der Philoſophie das ewige Voraus-Setzen des Geiſtes zur concreten Vermittlung und Würklichkeit ſeiner. — Ariſtoteles bezeichnet die Materie mit Recht als *δυνάμει ὄν*, aber ſie iſt bei ihm ſogleich wieder *δύναμις* außer Gott und deshalb unweſentliches Weſen, denn Gott iſt nichts als lautre ideale Energie (den Stoikern iſt ſie Gott immanent, aber nicht dynamiſch, ſondern ſubſtanziell). Den Neuplatonikern hingegen iſt ſie nur dynamiſch

in Gott ſelbſt oder Gott ſelbſt iſt als zugleich negatives Leben die Dynamis der Materie, und ſie als Verwürklichung dieſer Negativität das in Gott von ihm ſelbſt Geſetzte. Hierdurch erſt iſt die abſolute Einheit der Würklichkeit gerettet, und die Materie als Verwürklichungsproceß Gottes ſelbſt geſetzt. Weil aber bei den Neuplatonikern Gott nicht das Hindurchdringende durch die Materie und unendliche Rückkehr aus der Welt zu ſich ſelbſt iſt, ſo iſt dieſe Philoſophie nur das Ende der logiſchen Idee, welche nun Setzen der Materie iſt.

c) Auch hier bei Ariſtoteles nun haben wir das Ethiſche nicht näher zu entwickeln. Uebrigens ſtehet es gleichfalls ganz auf dem Standpuncte der würklichen concreten ſittlichen Idee. Tugend iſt nicht bloße φρόνησις (gegen Sokrates, welchen auch ſchon Platon hierüber tadelt), ſondern durch Vernunft beſtimmtes Herz, concrete Würklichkeit der Idee des Guten. Sie iſt Seeligkeit und die höchſte Seeligkeit iſt die Theorie; ſo Gott. So iſt auch die Staatslehre des Ariſtoteles concreter und würklicher, wahrhafter als die des Platon. Ja ſelbſt die Rechtfertigung der Sklaverei bei Ariſtoteles zeigt den Standpunct der unmittelbaren Würklichkeit; denn ſie iſt gegründet auf den natürlichen Unterſchied, alſo den unmittelbaren der Menſchen; vor dem Geiſte des Chriſtenthums muß ſie in ſich zuſammenſinken, muß fliehen.

3) Ariſtoteles hatte auch die Formen des ſubjectiven Begriffes, welcher auch eine unmittelbare Würklichkeit im Bewußtſein iſt, entwickelt; er iſt Gründer der formalen Logik. Der Begriff nun iſt wahrhaft das Allgemeine, welches die beſondern und einzelnen Formen

in ſich umfaſſet und hält, er iſt der Geiſt, der λόγος der Würklichkeit. Dieſer ſubjective für ſich ſeiende alſo unmittelbare Begriff muß daher jetzt im Fortſchritte der philoſophiſchen Entwickelung Princip werden, und das ihm entſprechende Bewußtſein muß das allgemeine für ſich ſeiende Bewußtſein nicht mehr das nur weſentliche Selbſtbewußtſein, wie bei Sokrates, ſein. Indem jedoch dieſe für ſich ſeiende Allgemeinheit nur die unmittelbare iſt, ſo iſt die Objectivität auch nur die unmittelbare Identität oder Einheit mit dem ſubjectiven Begriffe, welche nur unmittelbare Einheit eben deshalb in den Gegenſatz der Subjectivität und Objectivität, in die Entzweiung umſchlägt. Nur der abſolute Begriff iſt die wahrhafte Identität, weil er den Gegenſatz ſich vorausſetzet und ihn überwindet. Es iſt jenes der Fortſchritt der Philoſophie in dem Dogmatismus der Stoiker und Epikuräer, und weiterhin dem Skepticismus der Neuakademiker und Skeptiker.

Vierte Stufe.

Die für-ſich-ſeiende Subjectivität in ihrem Gegenſatze bei den Stoikern und Epikuräern.

(Seit 300.)

1) Dieſe allgemeine Subjectivität nehmlich, welche ſich namentlich durch das Syſtematiſiren und Dogmatiſiren charakteriſirt, weil ſie die Thätigkeit iſt, das Beſondre dem Allgemeinen unterzuordnen, und, inſofern das Allgemeine nur das unmittelbare Princip iſt, nicht als dialektiſche Vermittlung ſondern als Satzung (δόγμα) erſcheint, — iſt der erſte Fortſchritt der Philoſophie nach Ariſtoteles. Der unendliche Reichthum des Ariſtoteli-

ſchen Geiſtes und die Tiefe wie Schärfe ſeiner alle Würklichkeit umfaſſenden Entwickelungen muß jezt zunächſt ſich zuſammenziehen in die Einheit und Allgemeinheit des ſubjectiven Begriffes, und als deſſen, des Princips, unmittelbares Daſein oder Objectivität erſcheinen. Damit wird denn auch der Nous, bei Ariſtoteles noch die beſondere Allgemeinheit, welcher die Weltdynamis als Object gegenüberſteht, zur unmittelbaren Allgemeinheit und Innerlichkeit alles Würklichen, zu deſſen ſubjectiver Subſtanzialität, zum einen λόγος, welcher ſich in ihm ſelbſt unterſcheidet und mit ſich zuſammenſchließt, und die Materie aber nicht als δύναμις ſondern als formloſe eigne Subſtanzialität immanent hat. Die Welt wird jezt zum unmittelbaren Totalſchluſſe. Dieſes iſt das Weſentliche des Stoicismus.

2) Aber die für ſich ſeiende Subjectivität hat ſelbſt die doppelte Seite des Gedankens und der Empfindung, des Denkens und Empfindens. Leztere, die Empfindung, erſcheint nun zwar zunächſt als die weſenloſe Vereinzelung; allein ſie iſt, da das Subject auch als empfindendes zugleich Allgemeinheit in ſich iſt, und dieſe Allgemeinheit jezt zum weſentlichen Principe wird, auch in dieſer ihrer Allgemeinheit aufzufaſſen. Da nun jene erſte Seite des Gedankens eben durch den Stoicismus repräſentirt wird, ſo ſtellt ſich demſelben dieſe andere nothwendige Seite der Subjectivität als Epikuräismus entgegen, welcher deshalb aber gleichfalls ein Kanoniſiren und Dogmatiſiren iſt. Daher ſind die beiden Seiten dieſes Gegenſatzes zu entwickeln.

3) Ueberhaupt aber iſt es nun dieſe Philoſophie der für ſich ſeienden Subjectivität, welche nach ihrem Principe

zugleich die Vermittlung des Griechiſchen mit dem Römiſchen Geiſte begründet. Denn während jener an und für ſich die ideale Subſtanzialität des Menſchen darſtellt, ſo dieſer deſſen endliche Subjectivität. Und indem ſo die Griechiſche Philoſophie das Helleniſche Princip (ſchon ſeit Sokrates) durchbrochen und ſich endlich bis zu der für ſich ſeienden allgemeinen Subjectivität entwickelt hat, ſo iſt hierin die nähere Beziehung dieſer Philoſophie zu den Römern begründet. Die übrigen Formen der Helleniſchen Philoſophie nehmen die Römer mehr äußerlich auf; dieſe hingegen dringt in ihre Subſtanz ein und wird zu ihrem Lebensprincip.

Erſte Stufe des Gegenſatzes.

Die ſubjective Gedankenallgemeinheit des Stoicismus.

(Seit 300.)

1) Princip iſt die fürſichſeiende allgemeine und zwar denkende Subjectivität; es iſt jetzt der Standpunct des ſubjectiven Begriffes. Da die unmittelbare Subjectivität weſentlich praktiſch iſt, das Hinausgehen zum Andern oder Object und die Rückkehr in ſich aus demſelben (man denke z. B. an die Aſſimilation der thieriſchen Subjectivität), dergeſtalt, daß das Object gehalten werde in der Macht des Subjects, ſo iſt das Ethiſche die Krone und Spitze des Syſtems. Das Subject iſt das Dogmatiſiren (unmittelbare ideelle Herrſchaft) und das Syſtematiſiren des Würklichen; es iſt Gebieter und Geſetzgeber der Welt (Römiſcher Charakter), frei auch in Ketten, in ſich reflectirt auch im Untergange

der Welt (hier zugleich Bruch mit dem Object, Gegenſatz zu ihm):

»ſi fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.«

Der Weltgeiſt iſt ſolches Subject im Ganzen, der Menſch im Einzelnen. Dieſer Stoicismus wurde gegründet durch Zenon aus Kytion (gegen 300); außerdem ſind vornehmlich berühmt Klemothes und Chryſippos, Diogenes, Panätios, Poſidonios, weiterhin auch Seneka, Epiktetos, Antoninus. Der Stoicismus zieht ſich in mehrfachen Färbungen durch das Römerreich hin.

2) Die Philoſophie als Weisheit und Tugend, Theorie und Praxis, theilt ſich in ihrem wiſſenſchaftlichen oder Lehrſyſteme ein in Logik, Phyſik und Ethik, welche am ſchönſten verglichen werden mit Wurzel, Stamm und Frucht. Die Frucht als Ethik iſt die Wurzel, d. h. die logiſche Subjectivität, wie ſie ſich im Object, dem Stamme als der Natur erhält und in ſich reflectirt bleibt. Es iſt darin offenbar das Syſtem der wahren Idee in relativ unmittelbarer Weiſe enthalten.

a) Erkenntniß iſt das gedachte Sein, das für das Subject ſeiende Object. Sie iſt aber Selbſtverwürklichung; die Seele iſt zuerſt nur *τόπος*, Möglichkeit der Erkenntniß (die berühmte und berüchtigte tabula rasa). Sie recipirt aber in ihre abſtracte ſubjective Allgemeinheit das Sein (*τὸ ὕπαρχον*) durch Bilden der Vorſtellungen (*φαντασίαι*), welche das ſubjectiv gemachte Sein und wahr begreifend (*καταληπτικαί*) ſind, inſofern ſie nicht willkührliche Phantaſieen (*φαντασίαι ακατάληπτοι*), ſondern nur die ſubjective Faſſung des durch die *αἴσθησις* unmittelbar gefaßten Objectiven,

d. h. inwiefern ſie die wahrhaft logiſch gefaßten unentſtellten Wahrnehmungen ſind. Die allgemeinen Vorſtellungen oder Begriffe, welche ſich dadurch bilden, ſind die ἔννοιαι und προλήψεις. Da nun das Würkliche logiſches Syſtem an ihm ſelbſt iſt, unendliches Urtheil und unendlicher Schluß, ſo iſt auch der νοῦς (τὸ ἡγεμονικόν) das ſubjective Würkliche ein geſetzlich gegliedertes der Objectivität entſprechendes Syſtem der Urtheile und Schlüſſe (ὀρθὸς λόγος). Daher denn auch viel Beſchäftigung mit der Logik des ſubjectiven Begriffes und den dieſelbe darſtellenden Sprachformen bei den Stoikern. Kriterium der Wahrheit iſt daher überhaupt die αἴσθησις in Verbindung mit dem ὀρθὸς λόγος oder die φαντασία καταληπτική. Es iſt abſolute Vorausſetzung, daß das ungetrübte Aufnehmen und rechte Denken des Würklichen ſein wahres Begreifen ſei, daß ſich Subject und Object entſprechen, inſofern nur das Subject nicht willkührlich etwas hinzuthut. Es iſt ſo völlig der Standpunct der Metaphyſik des ſubjectiven Begriffes, welcher das Object faſſet; und die Seele iſt nur als das Uebergehen aus der Möglichkeit in die Würklichkeit dieſes Begriffes. Dieſes iſt als Vorausſetzung Dogmatismus; und als Zugrundlegung der zeitlichen Entwickelung und des Begriffsformalismus ganz der negativen Dialektik des Skepticismus verfallend, wie wir dieſes auch geſchichtlich ſehen werden.

b) In der Phyſik nun wird die Erkenntniß als würklicher concreter Inhalt und ſein Syſtem entwickelt. Hier iſt denn Princip: „πᾶν τὸ ποιοῦν σῶμα ἐστιν“ Dieſes beruht nothwendig auf dem Standpuncte ſelbſt, wonach zwar einerſeits das Sub- und Objective, im Ganzen als

ϑεὸς und ὕλη, unterſchieden, aber andererſeits ebenſo unmittelbar in Einheit geſetzt werden, weshalb nun die ὕλη τὸ ὑποκείμενον zur ſubſtanziellen Grundlegung Gottes des Nous ſelbſt wird. Die Trennung des Ariſtoteles iſt hiermit aufgehoben, aber dafür auch Gott unmittelbar mit der Natur behaftet; er iſt Natur in ihm ſelbſt, und alle Thätigkeit iſt nur in und an dem Körper, dem Baſiſchen (wie denn die Ariſtoteliker Dikäarchos, Ariſtoxenos, Straton die Philoſophie des Ariſtoteles zu ähnlicher Form umgeſtaltet haben). Aber es iſt auch Fortſchritt zu ſyſtematiſcher wie Lebenseinheit, Durchgangsmoment für das tiefere Syſtem, wonach ſich Gott ebenſoſehr der Natur wieder entreißt und ſie endlich zu einem blos in ihm Geſetzten herabſetzt. So ſagen denn die Stoiker, Gott ſei als das Thätige, Thuende (ποιοῦν) in ſeiner eignen Subſtanz als dem Leidenden (πάσχον, ὑποκείμενον) die vernünftig oder logiſch bildende durchaus künſtleriſche Feuerſeele des All, die Welt als ſeinen Leib in ſteter Unſterblichkeit theils als ἕξις oder Naturbeſchaffenheit, theils als νοῦς oder ſubjective, geiſtige Innerlichkeit durchglühend. Er iſt der Feuergeiſt der Welt, denn das Feuer iſt die materielle Idealität (m. vgl. die Pythagoräer und Herakleitos), iſt die Materie wie ſie von ihrer bildenden Kraft aus in ſich erzittert, die in ſich lebendige Materie. Potenzirt ſich die Thätigkeit der Weltſeele, ſo geht ſofort Alles in Flammen auf, Gott iſt dann lautres Feuer und allgemeine Subjectivität in ſich; läßt ſie nach, ſo ſinkt das Feuer in die Weltgeſtalten zuſammen. Die ideellen Zeugungskräfte der Welt ſind die λόγοι σπερματικοί des νοῦς, und die Welt iſt durch und durch logiſches Sy=

ſtem, ζῶον λογικόν, worin zu *unterſcheiden* zugleich und in *unmittelbare Einheit* zu faſſen iſt die natura naturans und die natura naturata, Gott und Welt. Das *Univerſum* iſt ſo der ſich in der Einheit von Geiſt und Stoff in ſich unterſcheidende, urtheilende und zuſammenſchließende Gott; und Alles iſt der *Nothwendigkeit* (εἱμαρμένη) dieſes Thuns, welche aber ſelbſt *vernünftig* (πρόνοια) iſt, unterworfen. Daher das fatum der Stoiker. Dieſe Lehre iſt ſo *Immanenz* Gottes in der Welt, ſubjectiv-logiſcher *Pantheismus*, eine weſentliche Grundlage aller Philoſophie, die aber zugleich zu überwinden, als aufgehobene Grundlage zu ſetzen iſt. — Des *Menſchen* Seele iſt Feuerhauch aus und in Gott, als individuelle ſterblich; nur die *Allgemeinheit* iſt das Ewige, Unvergängliche.

c) Princip der *Ethik* iſt nun in Angemeſſenheit zu dem vorher Entwickelten: „ὁμολογουμένως ζῆν“, oder „ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν“, d. h. in aller Einzelheit und Vielheit *in* ſich *reflectirt* und ſo *einſtimmig* mit ſich bleiben; ſelbſtſtändige Harmonie der *allgemeinen denkenden* oder logiſchen *Subjectivität*. Dieſes iſt mithin unerſchütterliche *Thätigkeit* nach den ewigen *Geſetzen* des Rechten und Guten, ohne irgend ein Vorurtheil, Sitten, Anſichten, Gewohnheiten der Menſchen zu ſcheuen. Der Menſch muß die *Macht* aller Verhältniſſe ſein, wie ein *Gott* in ſeiner denkenden Allgemeinheit durch das Leben ſchreiten. Es iſt hier ſo das *Recht*, der *Muth*, die *Kraft* entwickelt; aber es fehlt *Demuth* und *Liebe*, es iſt *ſelbſtiſche* Demuth (wie *Auguſtinus* ſagt: die Stoiker hätten alle Laſter durch Ein Laſter, den *Stolz*, den Tugendſtolz unterdrückt). Doch iſt es ſo ewige wahre

Grundlage alles Guten: Muth, Kraft, Selbſtſtändigkeit des Geiſtes; nur muß dieſe Grundlage aufgehoben werden in die freie Liebe. So iſt dann dem Stoiker dieſe ſelbſtſtändige Kraft der Allgemeinheit zugleich die Seeligkeit, die *ἀταραξία*, *ἀπονία* — auf ſubjective Luſt, Empfindung kommt es nicht an; phyſiſcher Schmerz iſt gleichgültig zu ſetzen gegen die denkende ſubjective Allgemeinheit; das iſt hohes Princip. Die ſogenannten vier Kardinaltugenden entſprechen ganz dieſem Geiſte (ſie waren, wie wir ſahen, ſchon von Platon organiſch feſtgeſtellt): *φρόνησις* als denkende Allgemeinheit, die Grundlage; *σοφρωσύνη*, Mäßigkeit, Herrſchaft über die ſinnlichen Triebe; *ἀνδρεία*, Muth, Kraft; *δικαιοσύνη*, Gerechtigkeit.

3) Es mußte ſich nun aber ſchon auf dieſem Standpuncte ſelbſt der denkenden Allgemeinheit gegenüber auch die empfindende Allgemeinheit der Subjectivität entwickeln, übrigens wegen des gleichen Totalſtandpunctes auch parallel laufend mit dem Gegenſatze. Dieſes iſt denn die eine Seite, wodurch der Stoicismus ergänzt wird; die andere Seite iſt die Negation deſſelben als mit der Vorausſetzung, dem Dogmatismus behafteten Syſtemes durch den Skepticismus, welcher dann weiterhin ebenſoſehr im Gegenſatze zum Epikureismus, zu entwickeln iſt.

Zweite Seite des Gegenſatzes.

Die ſubjective Empfindungs-Allgemeinheit des Epikureismus.

(Seit 300.)

1) Dieſes Syſtem bildet zwar einestheils einen Gegenſatz zum Stoiſchen, es iſt die Allgemeinheit der Empfindung; anderntheils aber ſteht es auf gleichem

Standpuncte mit ihm, es iſt die ſubjective Allgemeinheit. Dieſes hat auch der Stoiker *Seneca*, de vita beata c. 12 u. 13 anerkannt. Das Ethiſche iſt Hauptſache; Princip die Ataraxie der Empfindung. — Dieſe Lehre wurde aufgeſtellt von Epikuros aus Gargettus (300). Weiterhin iſt nur noch beſonders zu bemerken der Römer Titus Lucretius. Denn wie der Stoicismus, ſo drang der Epikureismus auch vornehmlich bei den ſchon unmännlicher gewordenen Römern ein. Die Römer hüllten ſich jetzt in ihre Subjectivität ein gegen das Unglück im Staate, Despotismus, Tyrannei. Die ſtrengeren, ernſteren nahmen den Stoicismus, die weichlicheren, milderen, mehr fröhlichen und heiteren den Epikureismus auf.

2) Das Syſtem hat gleichfalls die drei Theile der Kanonik, Phyſik und Ethik, identiſch mit dem Stoiſchen; auch hier Dogmatismus, Kanoniſiren, Syſtematiſiren.

a) Alle Erkenntniß iſt empfundenes Sein, Sein als Subjectivität. Die Erkenntniß gründet ſich daher auf die *αἴσθησις* der Bilder (*εἴδωλα*) der Dinge. Aus den Einzelempfindungen, welche immer wahr ſind, bilden ſich durch Zuſammengehen Gemeinbilder (*προλήψεις*). Nur Urtheile (*ὑπολήψεις, δόξαι*) können auch falſch ſein; ſolche falſche Urtheile kommen daher, daß zu der reinen Bewegung der Objecte im Subjecte eine unreine verwirrte Gegenbewegung des letzteren entſtellend hinzutritt. Daher muß man immer auf die Einzelbilder und ihr reines Syſtem zurückgehen. Dieſe daher nebſt den *προλήψεις* ſind das Kriterium der Wahrheit. Es iſt dieſes Dogmatismus, Vorausſetzung, daß Subject und Object in unmittelbarer Identität mit einander ſtehen.

Es iſt Stehenbleiben in den Entwickelungen des *ſinnlichen* Bewußtſeins, der *Phänomenologie*.

b) Die *Phyſik* iſt *Atomiſtik*. Dieſes iſt zwar die Wiederaufnahme niederer Stufe; allein es iſt doch das Moment des *Fürſichſeins* zugleich in der *Vereinzelung* der Atome; ſo iſt das empfindende Subject zugleich *Allgemeinheit* des Fürſichſeins und *vereinzelt* in den Empfindungen. Es iſt alſo nicht *zufällig*, daß gerade der Atomismus von den Epikuräern aufgenommen wird, ſondern liegt in ihrem Principe. Sonſt iſt über dieſe Atomiſtik nichts weiter zu ſagen. Die Seele ſtirbt natürlich mit dem Körper. Es gibt Götter, *Dämonen* in den Zwiſchenräumen der Welt, unbekümmert um die Welt, ſeelig in ſich, nicht leidend durch Sturm, Regen u. ſ. f. Dieſes ſind *Ideale* der *Epikureiſchen* Seeligkeit, allgemeine in ſich reflectirte ſeelige Subjecte, zugleich Darſtellungen der höchſten *Selbſtſucht*.

c) In der *Ethik* ſind die *Gefühle* oder *Affecte* (πάϑη) das Princip. Das höchſte Gut nehmlich iſt die ſeelige ſich ſelbſt gleiche Empfindung, die *ruhige Luſt*, nicht Thätigkeit (ἡδονὴ καταστηματικὴ, nicht κινητικὴ wie bei den Kyrenaikern), alſo die leidenſchaftsloſe Ruhe und Harmonie des Subjects in ſich (ἀταραξία ἀπονία), und die geiſtige Seeligkeit iſt der körperlichen vorzuziehen. *Schmerz* (πόνος) iſt das Uebel. Es iſt dieſe Lehre alſo nicht ein wildes ſinnliches Schwelgen; es iſt freier allgemeiner Genuß, trägt die edlen Gefühle in ſich. Es iſt daher Weisheit (φρόνησις) nothwendig und Haupttugend; und ohne *Gerechtigkeit*, *Mäßigkeit*, *Freundſchaft*, *Geſelligkeit* iſt die freie Seeligkeit des Gemüths nicht zu erlangen. Aber es iſt auch Lehre der *Selbſtſucht*,

Reflexion des Individuums in ſich, Zurückziehen vom Staate und den öffentlichen Geſchäften, auch von der Ehe; es iſt Thatloſigkeit (im Gegenſatze zu den Stoikern). Indem zugleich Alles Zufall iſt, nach dem Atomenſyſteme, ſo iſt das Weſentliche für das Subject, ſich in dieſem Zufalle durch Gleichgültigkeit gegen denſelben frei zu erhalten; daher keine Furcht vor Schickſal, Schmerz, Tod, künftigem Leben. Der Weiſe abſtrahirt von dieſem Allen. Wenn der Tod iſt, iſt er nicht, und umgekehrt; künftiges Leben mit allen Ausmahlungen iſt Aberglaube.

3) In dieſer wie der Stoiſchen Lehre fehlt nun die wahre Verſöhnung mit der Würklichkeit. „Es ſtürze die Welt, wir bleiben in uns reflectirt"; aber die Welt iſt ja vernünftiges Syſtem und ſtürzt nicht. Beide Syſteme ſind überhaupt die nur abſtracte unmittelbare Freiheit und der Widerſpruch in dieſer ſelbſt. Denn das Subject iſt einerſeits Allgemeinheit in ſich, Abſtraction von Allem, andererſeits ſteht ihm das Reich der Beſtimmtheiten gegenüber, und die Bewegung des Subjects iſt nur die unmittelbare dogmatiſche in dieſe Beſtimmtheiten und die Rückkehr in ſich aus ihnen nicht ſo, daß das Object wahrhaft überwunden wäre, ſondern daß es wieder verſchwindet vor der allgemeinen Subjectivität. Die Welt mag gehen wie ſie will, wir bleiben in uns. Zwar der Stoiker ſpricht die Vernünftigkeit der Nothwendigkeit aus (*εἱμαρμένη* als *πρόνοια*); allein es kommt nicht zur Einſicht und beſtimmten Entwickelung derſelben, und ſo iſt es nicht Reſultat der Rückkehr in ſich, ſondern Dogma. Die Wahrheit nun hiergegen iſt vielmehr dieſes, daß das Subject in den Bruch mit der Objectivität erſt würklich eingehet, alle Beſtimmtheit von ſich abwirft und als

gleichgültig ſeʒet, und ſo in dieſer negativen Dialektik nur ſich ſelbſt als reines Ich erhält. Das iſt Raſiren des Würklichen, iſt der enthüllte Gegenſatz, Auflöſung des Dogmatismus, Skepticismus und Vermittlung der abſoluten Idee und Freiheit. So fing ſpäter auch Carteſius mit dieſem Ebnen des Bodens an. Denn indem das Ich in die abſolute Leere zurückgetrieben iſt und den unendlichen Widerſpruch zwiſchen dem reinen Ich und der Welt erfaſſet, ſinkt es dann weiter in ſeiner Negativität zuſammen, geht zurück in Gott als die abſolute Idee, und iſt die wahre Verſöhnung zwiſchen Subject und Object, die Ueberwindung des vorausgeſetzten Gegenſatzes.

Fünfte Stufe.

Der Skepticismus der Neuakademiker und Pyrrhoniker. Uebergang.

(Seit 330.)

1) Dieſer Skepticismus, nach ſeiner angegebenen Bedeutung die Enthüllung des Gegenſatzes im Dogmatismus und die reine abſtracte Freiheit des Ich als deſſen Befreiung von allen Beſtimmtheiten, iſt ſo das negative Feuer, durch welches hin ſich das Selbſt in die göttliche Tiefe aufhebt. Er iſt nicht Syſtem und Dogma, ſondern Negativität gegen alle Syſteme und Dogmen, daher auch ſich ſelbſt in Zweifel ſtellend. Er iſt gegen alle bisherigen Syſteme gerichtet, denn alle leiden am Dogmatismus, d. h. ihre Entwickelungen, ſeien ſie auch an ſich noch ſo ſpeculativ, wie bei Platon und Ariſtoteles, ſind noch nicht in der abſoluten Idee befeſtigt, ſondern noch mehr oder weniger unmittelbar und deshalb mit Vorausſetzungen behaftet. Der Skepticismus iſt das Schwert,

welches Alles gleichmacht, um der abſoluten Idee und ihrem göttlichen Throne den Weg zu bahnen, damit ſo das Vernichtete von Innen her aus der göttlichen Tiefe neu erzeugt werde. Denn was die Idee aus innerer Entwickelung und Nothwendigkeit erzeugt, das iſt ihr unmittelbar zu eigen gemacht und begriffen. — Das Daſein hat dieſer Skepticismus in der neuen Akademie ſeit Arkeſilaos (260) und Karneades (170), dann aber vornehmlich in der vollſtändiger und tiefer entwickelten Lehre der Pyrrhoniker (ſeit etwa 330). Im Platonismus lag nehmlich das Moment der negativen Dialektik, welches ſich jetzt einſeitig herauswirft. Der tiefere Skepticismus aber wurde geſtiftet durch Pyrrhon aus Elis (330, ſt. 288), und dann beſonders entwickelt durch Timon aus Phlius den Sillographen (270), ſpäter durch Aeneſidemos aus Gnoſſos (um Chr. Geb.), und vollendet durch Sextus Empirikus aus Mitylene (200 nach Chr. Geb.), deſſen beide Schriften „*Πυῤῥονειῶν ὑποτυπώσεων*“ und „*προς Μαθηματικοὺς*“ als herrliche Denkmale neben den Schriften des Platon, Ariſtoteles und der Neuplatoniker ſtehen. Dieſe Schriften ſind vor allen zu ſtudiren. Daraus ergibt ſich folgende Lehre (wir übergehen die weniger entwickelte Akademie).

2) Wir haben in dieſer Lehre das Dialektiſche und Ethiſche zu unterſcheiden; jenes führt zu dieſem; die Phyſik fällt aus, denn ſie wird negirt: die negative Dialektik hat kein anderes Reſultat als das reine Ich = Ich.

a) Man muß zwar ſtets die Wahrheit als die Beſtimmung des Ich ſuchen, allein an jeder beſtimmten Wahrheit, da immer und überall eine Gegenbeſtimmung vor-

handen iſt, zweifeln. Daher muß man das Urtheil anhalten (ἐποχή), und an Allem die entgegengeſetzten Beſtimmungen dialektiſch aufweiſen. Die Lehre iſt daher Skeptik, Zetetik, Ephektik, Aporetik (nicht Syſtem oder Dogma), und ihr Princip iſt: „πάντι λόγω λόγον ἶσον ἀντικεῖσθαι, οὐδὲν μᾶλλον, οὐδὲν ὁρίζειν.“ So ſtehet auch jedem bisher erſchienenen philoſophiſchen Syſteme ein entgegengeſetztes gegenüber, keines hat mehr Recht wie das andere. So auch ſtehet insbeſondre dem Dogmatismus der Stoiker und Epikuräer die Skepſis gegenüber, nur daß letztere das Bewußtſein über ihr eignes bloßes Scheinen hat, ſich nicht für etwas Abſolutes erklärt, ſondern, wie Alles, ſo auch ſich ſelbſt zu einem bloßen Scheinen im Ich herabſetzt (es iſt höhere Rückkehr zur Sophiſtik). Man kann nun allgemeine Betrachtungen anſtellen, welche uns zu dem beſtimmteren Bewußtſein erheben, daß alle Beſtimmtheiten nur ſcheinende Momente ſind, und man alſo das Urtheil anhalten muß (τρόποι τῆς ἐποχῆς). Dieſe Tropen gehen meiſt zuſammen in die Relativität aller Dinge, Anſichten, Gefühle und Meinungen. Es werden vornehmlich zehen ältere und fünf jüngere aufgeſtellt. In letzteren ſind die erſteren in dem allgemeinen Tropus der Relativität (dem achten der erſteren) zugleich zuſammengefaßt. Daher ſind die τρόποι (m. ſ. *Sextus Empiricus*, hypot. Pyrrhon. I. §. 36 — 178):

α) Der Streit der verſchiedenen Anſichten und Syſteme (deren Vielheit hier noch nicht als organiſch-nothwendiges Syſtem erfaßt werden kann);

β) der unendliche Progreß des Beweiſes (es fehlt die Erkenntniß des in ſich kreiſenden Lebens);

γ) die Relativität aller Dinge, z. B. (hierher gehören nun die 10 ersteren Tropen) die verſchiedenen Eindrücke und Auffaſſungen nach der körperlichen und geiſtigen Verſchiedenheit der Menſchen, die Verſchiedenheit der Sinnesorgane, der Umſtände, Häufigkeit und Seltenheit u. ſ. w.

δ) die *petitio principii* (iſt das Behaftetſein mit der Vorausſetzung);

ε) der Cirkel des Beweiſes (welcher allerdings als Verſtandesform die Unmöglichkeit der Wahrheit begründet, als Vernunftform die Wahrheit ſelbſt iſt).

Dieſe Tropen haben nun ihre vollkommne Richtigkeit und auflöſende Kraft für alles endliche Erkennen und allen Dogmatismus. Mit α weiß ſich auch heute noch die geiſtige Trägheit und An- wie Desorganiſation viel zu gut. Dann hält man aber doch wieder ganz plump am Sinnlichen oder an Gefühl und Glaube feſt. Die Skeptiker hingegen waren conſequenter, ſcharf denkende Alles durchdringende Männer, keine geiſtigen Zwitterweſen. Die Tropen β, δ und ε treffen vollkommen das ſubjective Erkennen, die formale Logik. Eben ſo gilt γ für alles endliche Erkennen, welches von Aeußerlichkeiten ausgeht, von der αἴσθησις, wie Stoiker und Epikuräer. Sie können dem Skepticismus nicht wahrhaft widerſtehen, er iſt ihre Wahrheit rſpt. Auflöſung. Daraus ziehen nun die Skeptiker das Reſultat, daß alle feſtgeſtellten ſgt. Kriterien der Wahrheit nur Vorausſetzungen, unbewieſen, ſchwankend, haltlos in ſich ſeien. Es wird aber nicht das Kriterium überhaupt geleugnet, ſondern nur jedes beſtimmte in Zweifel gezogen; es wird der Boden raſirt (***Sextus Empiricus***, **hypot.** ***Πυῤῥον.*** **II. c. 4 — 8**). Das wird dann weiter an allen Lehren von Gott, Materie,

Bewegung u. ſ. w. weitläufig entwickelt, der Widerſpruch in Allem nachgewieſen (*Sextus Empiricus*, hypot. *Πυῤ-ῤον* III. und *πρὸς Μαθηματ.* ganz).

b) Folge und Zweck ſolcher Skepſis iſt nun die Ataraxie, das negative unerſchütterliche Beruhen des Ich in ſich, welches allen ſeinen Inhalt als Schein herausgeworfen hat und gegen alle Beſtimmtheiten weſentlich gleichgültig iſt. In der Praxis folgt dann freilich auch der Skeptiker dem Gefühle, den ſinnlichen Wahrnehmungen, dem Wahrſcheinlichen, den Sitten und Geſetzen. Aber alles Gewiſſen uns Gewiſſens hat er ſich entſchlagen; er betrübt ſich über Nichts, quält ſich mit Nichts, iſt die reine Abſtraction des ſich auf ſich beziehenden Ich. Es iſt die Wahrheit gegen den Stoicismus und Epikureismus, aber ſelbſt nur die Wahrheit der Oede und Leere, der reinen abſtracten Freiheit. Das Ich iſt zum Leeren geworden, worin Gott, die abſolute Idee, durch ſeine Gnade und Liebe die Welt erſt von Neuem erſchaffen ſoll. So iſt nur das reine Ich des Carteſius zurückgeblieben.

3) Das Reſultat alſo des Skepticismus iſt nur die abſtracte Freiheit, welche ſich nun, bleibt man darin ſtehen, mit allem möglichen Gehalte (wie die Sophiſten) nach Laune und Willkühr wie individuellen Intereſſen erfüllen kann. So iſt es zuletzt bei aller Ataraxie doch die Flucht vor dem Würklichen, nicht der Sieg, die Ueberwindung, und iſt nur der Hochmuth und die Eitelkeit der Leerheit, Nichtigkeit, Gehaltloſigkeit des Ich. In die Römiſche Welt war freilich das Unglück eingebrochen, und die Weltbeſtimmtheiten waren Despotismus, Willkühr, Sklaverei und das Auflöſen aller Religion in bachanaliſchen Eklekticismus. In ſolcher Weltlage zog ſich das Ich in

ſeine abſtracte Allgemeinheit zurück, im Stoicismus, Epikuräismus, Skepticismus. Aber dieſes war nur die Flucht. Im Innerſten jedoch gährte in dieſem den Orient und Occident zuſammenſchließenden Römiſchen Weltreiche die Tiefe des allgemeinen Geiſtes, und dieſer Drang von Innen her hindurch und ſtellte, ein Blitz vom Himmel, die neue unendliche Geſtalt des Geiſtes hin, die abſolute Säule, welche nun zum Halt- und Mittelpunct im beginnenden dritten großen Weltreiche wird — das Chriſtenthum. Dieſer Geiſt gährt nun auch in der Philoſophie als die abſolute Idee, aber auf Heidniſchem und Jüdiſchem (weniger noch Chriſtlichem) Boden, der noch hinüberragt in das neue Weltreich und das Höchſte, Abſolute in ſeinem Ideale, d. h. ſeiner abſtracten logiſchen Idee erfaſſet. Was die abſolute Religion in der concreten Idee des dreieinigen Gottes und unendlichen Gottmenſchen erkennet, das faßt die Philoſophie vorerſt, als der Schlußact der alten Philoſophie, als ihre dritte Periode, in der allgemeinen Idee.

Dritte Periode.

Die alte Philoſophie in der Stufe des abſoluten Bewußtſeins.

(Von Philo [1] bis Proklos — 500 —)

Charakter und Eintheilung.

1) Wir ſind in unſerer Entwickelung nun gekommen zur abſtracten oder logiſchen abſoluten Idee, Gottes Selbſtvermittlung, Schöpferidee, die Ueberwindung des Skepticismus aus Gott, die einheitliche Tiefe, woraus die ſubjective und objective Idee als innere Gegenſätze ent-

quellen, und worin ſie ihre überwindende Einheit haben. Es iſt das Ende der ſpeculativen Logik, die unendliche Idee, welche ſich alle früheren Stufen vorausſetzte, um aus ihnen nur ſelbſt zu reſultiren, ſich ſelbſt zu erzeugen.“ Sie ſetzte ſich:

a) das unmittelbare Sein voraus, die erſte Periode des Werdens und Uebergehens der Momente;

b) den Begriff als Reflexion des Weſens und der Subjectivität durch alle Vermittlungsſtufen hin, die zweite Periode des νοῦς; und iſt nun:

c) unendliches Sichſelbſtfaſſen, Sichwiſſen als abſolute Bewegung des Begriffes und alle Wahrheit, weltſchaffende Idee.

Die Bewegung der Idee wird nun die umgekehrte; es iſt nicht mehr Fortſchreiten vom Aeußeren ins Innere, ſondern Selbſt- und Weltſchöpfung der Idee, Setzen aller Würklichkeit, nicht Vorausſetzen. Es iſt unendlicher immanenter Erzeugungsproceß, iſt freie Entwickelung von Innen her, deshalb freier Begriff, wennſchon noch idealer, logiſcher. Es iſt in ſeiner tiefſten und entwickeltſten Faſſung bei Proklos der νοῦς, welcher die abſolute Bewegung iſt, ſich zuerſt die Subſtanz und dann dieſe zweitens als Aufgehen ihrer in ſich, das Leben vorauszuſetzen, um die unendliche Vermittlung und Rückkehr in ſich, die abſolute Idee, das ideale geiſtige Thun zu ſein. Es iſt das Höchſte erreicht in der logiſchen Allgemeinheit; die Philoſophie kann nicht tiefer gehen, es ſei denn in dem Sinne, daß ſie ſich in die concrete Beſtimmung der abſoluten geiſtigen Subjectivität verſenkt. Aber als die allgemeine Idee vollendet ſie ſich hier.

2) Dieſe Geſtalt der Philoſophie hat ihr Daſein im Römiſchen Weltreiche, in welchem aber das dritte Weltreich gährt und innerlich arbeitet, ſich herauszuringen ſtrebt. Es ſind die Geburtswehen der abſoluten Idee, des wahrhaft göttlichen, univerſellen, kosmopolitiſchen Reichs. Es iſt das gegenſeitige Sichbegeiſten des Orients und Occidents, Durchdringung des ſubſtanziellen Pantheismus mit der freien Subjectivität, intellectuelle Anſchauung und Begriffsthätigkeit, der unendliche Begriff als die Identität des Allgemeinen und Einzelnen, des Subjects und Objects. Juden, Griechen, Römer, Chriſten ſind Organe der abſoluten Idee; trübe Geſtalten, freiere Formen, Gnoſis, Ekſtaſis, ſpeculativer Begriff laufen durcheinander. Aber es gehören nicht hierher die chriſtlichen Kirchenväter; denn ſie gehören ſchon beſtimmt dem dritten Weltreiche an, und arbeiten in der concreten Grundlage des Chriſtenthums; ſie bilden ſo vielmehr die erſte Periode der Philoſophie des Mittelalters. Die letzte Periode der antiken Welt und die erſte der neuen laufen nebeneinander her, kommen in mannigfaltige Verbindung und mannigfachen Conflict. Auch ſcheiden wir alles bloße Nachbilden und Fortklingen früherer Syſteme ſo wie deren eklektiſche Verbindung aus. Das ſind zwar nothwendige Erſcheinungen; allein es iſt kein wahrer Fortſchritt, worauf es uns allein ankommt. Daher bleibt hier ein Cicero, Alexander Aphrodiſius, Apollonius von Tyana, Moderatus, Plutarchus, Apulejus, Maximus von Tyrus, Galenus, bleiben die unbedeutenden ja lächerlichen Geſtalten von neuen Kynikern, Hedonikern und mancherlei Synkretiſten und Eklektikern von nä-

herer Betrachtung ausgeſchloſſen. Die organiſche Betrachtung der Philoſophie, welcher es auf die großen Hauptgeſtalten, in denen ſich der Fortſchritt der Idee offenbart, ankommt, wird in kurzen Zügen fertig, wo ſich der Empirismus in reſultatsloſen Einzelheiten ergehen mag.

3) Indem wir nun aber auf dem Standpuncte der abſoluten Idee ſelbſt ſtehen, ſo iſt der Fortſchritt der Entwickelung nicht ein Forſchritt dieſer Idee, denn ſie iſt das Abſolute an und für ſich ſelbſt, ſondern nur darin begründet, ob ſich die abſolute Idee trüber oder reiner zur Offenbarung in den Menſchen herausgerungen hat, mehr unmittelbar oder vermittelt, mehr im Gemüthe und dem trüben gährenden Gedanken, der unmittelbaren Anſchauung, oder dem freien Geiſte und reinen ſpeculativen Begriffe da iſt. Es iſt dieſes ähnlich dem, wie in der neueſten Zeit die abſolute Idee zuerſt bei Schelling und Baader in der genialen unmittelbaren intellectuellen Anſchauung, dann bei Hegel in der ſchärfſten Begriffsvermittlung ſich offenbarte. So haben wir auch hier zwei Hauptformen, eine unfreiere und eine freiere.

a) Erſte Stufe der unfreieren abſoluten Idee, im Allgemeinen zu bezeichnen als Gnoſis, mehr unmittelbares Sichverſenken in das Göttliche mit Gemüth und Phantaſie. Dieſe Stufe ſteht im innigſten Zuſammenhange mit der Religion, der Chriſtlichen, Jüdiſchen, Perſiſchen. Sie iſt aber nicht Religionsphiloſophie in dem Sinne, daß ein concreter gegebener Inhalt abſoluter Maaßſtab und Auctorität wäre (wie im Mittelalter), ſondern die Idee gährt frei im Innern der Menſchen, ſie bewegen den religiöſen Inhalt und geſtalten ihn von Innen heraus,

ſie nehmen ihn auf, inwiefern er ihren inneren Gährungen entſpricht. Hierhin gehören die ſpeculativen Juden, Philo, Joſephus (woran ſich auch Numenios anſchließt), dann die Kabbaliſten insbeſondre; hierhin auch die Gnoſtiker im engeren Sinne (1 — 300 nach Chr. Geb.). Es iſt noch ein Ringen mit dem Dualismus von Gott und Materie.

b) Zweite Stufe der freieren abſoluten Idee, zwar auch verſetzt mit Schwärmergeiſt und Ekſtaſe (was hier nothwendig iſt; m. ſ. u.), aber zugleich freie und tiefe Begriffsvermittlung, unabhängig von beſtimmter Religion, ſich zunächſt anſchließend an Platon und Ariſtoteles, ſie im tiefſten zugleich umgeſtaltenden Sinne auslegend und ſo ſelbſt vertiefend, und durch die Idee des Geſetztwerdens der Materie vom abſoluten Geiſte den reinen Monismus der Idee ausſprechend und die logiſche Idee beſchließend. Denn das Ende der logiſchen Idee iſt, daß ſie als anſchauende und angeſchaute Idee Setzen der Materie und Natur wird. Dieſes iſt die Philoſophie der Neuplatoniker von Ammonios Sakkos bis Proklos (200 — 484 nach Chr. Geb.).

Erſte Stufe.

Die abſolute Idee in ihrer Unmittelbarkeit oder die Gnoſis.

(1 — 300 n. Chr. Geb.)

1) Wir haben dieſes kürzer abzuthun; es iſt Unmittelbarkeit und größtentheils trübe Gährung, Gnoſis auf religiöſen Grundlagen, phantaſtiſche Idee. Wir finden weſentlich daſſelbe bei den Neuplatonikern freier, entwickelter, begriffsmäßiger. In der Gnoſis iſt Verſchmelzung des

Orientaliſchen und Occidentaliſchen Geiſtes; Judenthum, Chriſtenthum, Perſiſche Religion werden verbunden mit Platon, Pythagoras, Ariſtoteles, Alles zuſammengeworfen in die gährende abſolute Idee, die intelligible ekſtatiſche unmittelbare Schauung des Ungrunds in und aus dem Urgrunde, d. h. die Gnoſis, das unmittelbare Erkennen durch Gottesleuchten im Menſchen (ſo iſt der Begriff der Gnoſis zu beſtimmen, verwandt mit der Myſtik, Moment aller tieferen, wahrhaften Philoſophie, nur hier endlich ſich ganz auflöſend in reine Idee, unendliche Begriffsvermittlung). In den hierher gehörigen Formen finden wir die tiefſinnigſten Blicke vermiſcht mit ungeheuren Phantasmen.

2) Zu betrachten ſind 3 Formen, nehmlich die freieren ſpeculativen Juden, die Kabbala und der Gnoſticismus im engeren Sinne (wobei man denn Gnoſis und Gnoſticismus unterſcheiden, jene als das Allgemeinere, dieſe als das Speciellere auffaſſen kann). Bei den beiden erſten iſt das Judenthum die religiöſe Grundlage, aber vermiſcht mit Zoroaſtriſchen Formen; bei den letzteren iſt meiſtens das Chriſtenthum Fundament, aber gleichfalls verbunden mit Perſiſcher Lehre.

a) Freier ſpeculirende Juden. Hierhin gehört vor Allen Philo aus Alexandrien (dieſe Stadt iſt jetzt Hauptſitz), welcher zugleich mit Jeſus Chriſtus blühte. In ihm zeigt ſich zuerſt beſtimmter die allgemeine Wendung des Bewußtſeins in ſpeculativer Weiſe, während Chriſtus dieſe Wendung in religiöſer durchführte. Seine Philoſophie ſpeculative Gnoſis als Er- und Verklärung des alten Teſtaments, wobei denn freilich nach der Weiſe dieſer Unmittelbarkeit ein fortwährendes Verbildlichen

der Gedanken ſtattfindet. — Gott wird nur erkannt durch ſeine Gegenwart in dem Menſchen, durch unmittelbares inneres intellectuelles Schauen (ὅραϭις); es iſt dieſes Gnoſis, Verſenkung in die abſolute Idee, Ekſtaſis als Verzückung in und aus Gott. Gott iſt τὸ ὄν, die Materie μὴ — ὄν, welches Gott formt und belebt, zum Sein, zu der Welt herausſetzet. Es iſt noch nicht völlig gelöſter Dualismus; es iſt nicht der Uebergang des Seins aus ihm ſelbſt in das negative Sein, das Geſetztwerden der Materie; es iſt der Widerſpruch im Faſſen der Materie als der nur negativen Vorausſetzung, alſo doch auch Convergiren zu der Idee des Geſetztwerdens der Materie. Aber Gott iſt an und für ſich ſelbſt als abſolute Idee gefaßt. Er iſt nehmlich:

α) das Eine Sein, die reine Einheit, unterſchiedsloſe Identität, deshalb als ſolche unbegreiflich (denn Begreifen ſetzt Einheit Unterſchiedener voraus); aber er iſt:

β) das Erzeugen ſeiner als des Anderen, des Sohnes, das Aufgehen in ſich, Subject=Object, und ſo die Welt der Ideen, der λόγος ἐνδιάθετος. Einheit Unterſchiedener; und dieſer λόγος iſt:

γ) das Herausgehen aus ſich, das Vortreten ſeiner und ſomit das Weltſchaffende Wort (λόγος προφορικός); ſo ſchaffet er die Welt aus dem μὴ — ὄν durch Gedanke und Wort (m. vgl. den Anfang der Geneſis und des Evangeliums des Johannes, auch das Honover des Zerduſcht).

So iſt hier Gottes Selbſterzeugung und weltſchaffende Thätigkeit ausgeſprochen; das iſt die abſolute Idee, immanente unendliche Geneſis. — Ferner gehört hierher außer Joſephus, wiewohl nicht ſelbſt Jude, doch ſich anſchlieſ=

ſend an Philo den Syrer Numenius aus Aramea (150). Er entwickelte die Trinität, und ſetzte ſo die abſolute Idee:

α) als Urgott, abſtracte unendliche Intelligenz, reines Sichwiſſen, reine Güte;

β) als *νοῦς*, Sohn des Urgotts, concrete entwickelte Idealität, und dieſer als einestheils auf den Vater bezogen und ihn ſchauend oder immanent, anderntheils:

γ) als Weltſchöpfer (*δημιουργός*), vortretend und ſchaffend, indem er auf die Materie, *τὸ οὐκ — ὄν*, blikkend ſie geſtaltet.

b) Kabbala, verfaßt von Akibha und Simeon Ben Jochai (im 2. Jahrhund.). Hier wildes Gähren der abſoluten Idee mit phantaſtiſchen Gebilden; Vermiſchung von Judenthum, Perſiſcher Lichtreligion, Platonismus, Pythagoreismus. — Gott iſt das intelligente Urlicht, das Eine Sein (Enſoph) zugleich als Negativität in ihm ſelbſt, und ſo durch Selbſtnegation. Setzen der idelaen und weiterhin der ſinnlichen Welt, hier aufgefaßt als Emanation der 10 Lichtkreiſe und 4 Welten in dem Stufengange eines Herabſteigens vom Vollkommneren zum Unvollkommneren, durch die Vermittlung des Urmenſchen, des erſtgebornen Sohnes, des Adam Kadmon. Hier wird denn auch die Materie als Selbſtentäußerung (Kohle) des intelligenten Lichts ausgeſprochen; ſie iſt dynamiſch in das Urlicht ſelbſt geſetzt und wird würklich durch deſſen Selbſtnegation, hat daher keine an und für ſich ſeiende Würklichkeit. Aber dieſe Negation wird wieder negirt; die Materie hebt ſich wieder auf zu Gott, zu dem Geiſte. So im Menſchen, welcher nun in Gott iſt und Gott durch die intellectuelle Anſchauung faſſet. So iſt darin die unendliche Kreisbewegung und Rückkehr-

in=ſich der abſoluten Idee ausgeſprochen. Es iſt dieſes aber in der Form der Phantaſie, Orientaliſche Emanationslehre.

c) Gnoſticismus. Hier gleichfalls höhere unmittelbare Erkenntniß und Erleuchtung aus Gott (γνῶσις); dadurch Erlöſung der Menſchenſeele. Vermiſchung Perſiſcher, Griechiſcher, Jüdiſcher, Chriſtlicher Lehren. Die Gnoſtiker im engern Sinne, waren größtentheils Heidenchriſten, jedoch auch andere Religionsbekenner. Hierher gehören Simon Magus, Cerinthus, Baſilides, Marcion, Manes u. ſ. w. (1—400 nach Chr. Geb.). Wir finden mehrere Richtungen und Formen bei ihnen, beſonders Monismus und Dualismus, abſolute Einheit und Urgegenſatz. Das Weſentliche aber iſt Arbeiten in der abſoluten Idee, Selbſtenthüllung Gottes, ſo daß Gott:

α) der Abgrund, Vater (*βῦθος*, *προπάτωρ*) iſt, aber:

β) die Enthüllung ſeiner in ſich, der Sohn (*λόγος*),

γ) der Abfall von Gott als Entſtehung der ſinnlichen Welt (Entwerden der abſoluten Idee zur Natur und dem endlichen Geiſte). Die Materie iſt das Princip des Böſen; dieſes iſt unaufgelöſter Gegenſatz; doch iſt auch wieder Rückkehr zum Guten ausgeſprochen; das iſt ſchon chriſtliche Idee. Die chriſtliche Kirche verwarf das Abſtracte und Phantaſtiſche des Gnoſticismus; ſie hielt feſt an der concreten Idee des im Fleiſch erſchienenen präſenten Sohnes, des würklichen Gottmenſchen, welcher nicht nur leibliche Scheingeſtalt war (wie die Doketen annahmen), ſomit an der Verſöhnung. Das Ethiſche iſt aber doch, trotz aller Entſtel=

lungen, in der Grundidee des Chriſtenthums ſtehend: Aufheben des Selbſt in Gott, göttliches Schauen und Lieben, nicht Stoicismus. Der moraliſche ja ſittliche Standpunct (wie er bei Sokrates, den Stoikern u. ſ. w. beſteht) hebt ſich auf in dem religiöſen. Keine Endlichkeit genügt mehr; Vater, Mutter, Familie, Staat ſind als nichtig gegen das göttliche Schauen beſtimmt. Es iſt Gähren der abſoluten Idee.

3) Dieſe Gnoſis als das mehr unmittelbare Schauen in Gott hat ſich nun zu befreien, reiner herauszugeſtalten und begriffsmäßig zu werden. Dieſes iſt dann das Letzte der alten Philoſophie, die tiefſte Anſtrengung des idealen Kreiſes. Es iſt geſchehen durch die Neuplatoniker.

Zweite Stufe.

Die abſolute Idee in ihrer freieren Gedankenform oder die Neuplatoniſche Philoſophie.

(200 — 500 nach Chr. Geb.)

1) Die Neuplatoniſche Philoſophie iſt höhere Auslegung, freie Fortbildung und Vertiefung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Lehre, Erhebung derſelben zur abſoluten Idee. Es iſt zwar dieſelbe zugleich ſchwärmeriſch, Ekſtaſe. Dieſes iſt jedoch auf dieſem Standpuncte der abſtracten abſoluten Idee nothwendig, weil das Selbſtbewußtſein ſich noch nicht ſelbſt als concreten abſoluten Geiſt weiß, ſondern die abſolute Idee noch als die allgemeine Grundlage, das Weſen von ſich zugleich abſcheidet, ſich gegenüberſtellt und in das jenſeitige göttliche Reich verlegt, worin ſich der Menſch nur durch Entäußerung ſeiner, durch Ekſtaſis, verſetzen und erheben muß. Iſt die Philoſophie zu der unendlich concreten Be-

ſtimmug gelangt, daß das Selbſtbewußtſein des Philoſophirenden ſelbſt die exiſtirende abſolute Idee iſt (wie auch in der Religion der Gottmenſch der exiſtirende Gott iſt), dann hört, wie in der Philoſophie der abſoluten Idee bei Hegel, die Ekſtaſe und ſchwärmeriſche Myſtik auf; denn der Geiſt iſt ſich in freier Klarheit gegenwärtig. Wir haben aber auch bei der Neuplatoniſchen Philoſophie alle Schwärmereien der Phantaſie und bildlichen Formen abzuſtreifen, und nur den aber würklich vorhandenen, explicirten Gedankeninhalt und Kern herauszuziehen. Hier treten uns denn unter den Neuplatoniſchen Philoſophen als beſonders wichtig Plotinos aus Lykopolis (205 — 270 in ſeinen Enneaden und Proklos aus Konſtantinopel (412 — 454) beſonders in ſeinen beiden Schriften „εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν“ und „ϛτοιχειώσις θεολογικὴ“ entgegen, woraus der Grundkern zu eruiren iſt; während Ammonios Sakkas, der Stifter, Longinos, Porphyrios, Jamblichos, der Kaiſer Julianus, Simplicius u. A. trotz mancher ausgezeichneten Verdienſte und ſchöner Darſtellungen doch für die wahre Fortentwickelung der Idee als gleichgültiger erſcheinen.

2) Wir haben demnach hier zu betrachten einmal die Lehre des Plotinos als den entwickelten Anfang und ſodann die Lehre des Proklos als die Vollendung und den Abſchluß des Neoplatonismus.

a) Plotinos lehrt (ſo legt er den Platon und Ariſtoteles im tiefſten Sinne aus): die Philoſophie beruht auf denkender Anſchauung des Göttlichen als des in der Tiefe des Geiſtes Gegenwärtigen (es iſt keine Frage mehr nach dem Kriterium der Wahrheit, denn

die Wahrheit erzeugt ſich ſelbſt und iſt ſo ihrer gewiß). Um zu dieſer Anſchauung zu gelangen, muß ſich der Menſch vorbereiten und reinigen, und dann frei hinabſteigen in des Geiſtes Tiefe, worauf die Erleuchtung durch ἔκϛαϛις, Herausgehen des Menſchen aus ſich in die göttliche Tiefe (das iſt auch die ethiſche Idee des Chriſtenthums, die Selbſtentſagung und göttliche Gnade — zugleich Negation aller endlich-ſittlichen Sphären, ihr Zuſammenſinken vor der religiöſen und wiſſenſchaftlichen wie idealen künſtleriſchen Beſeeligung) erfolgt (und gewiß muß der Menſch ſich vorbereiten und reinigen, um die Tiefe der Idee zu erfaſſen). Dann offenbart ſich ihm die Gottheit:

α) als die unendliche unterſchiedsloſe Einheit, das Eine reine Sein, das Uebergute, Ueberſchöne, Uebervernünftige, der Grund des Guten, Schönen, Vernünftigen. Es iſt dieſes die reine Identität der Allgemeinheit mit ſich, deshalb auch ohne Bewußtſein, ſo das ganz Abſtracte, deshalb auch nicht durch Begreifen zu faſſen, ſondern nur durch einfaches Anſchauen des Gegenwärtigen (es iſt nur abſtracter Gedanke nicht Begriff). Allein dieſe reine Einheit iſt ebenſo der negative Trieb in ihr ſelbſt und ſo das Ueberfließen ihrer Fülle, das Sichumleuchten und Umſtrahlen (περίλαμψις), und daher:

β) das Herausgehen aus ſich und Zurückgehen in ſich, d. h. die abſolute Diremtion in das Subject-Object, welche Diremtion ebenſo in der abſoluten Einheit ſtehet und Syſtem der Idee iſt; denn es iſt unmittelbar die Rückkehr aus dem Herausgehen in ſich (ἐπιϛροφή), ein Sichausbreiten, welches zugleich Einkehr in die unendliche Tiefe, immanentes Concresciren iſt. Dieſes Leben des Urſeins iſt nun der νοῦς, das ſich anſchauende

Eine, die ideale Welt, die zugleich Identität und Unterſchied in ſich iſt. Die Ideen des Nous ſind die Urweſen aller Dinge, die ſchaffenden Monaden. In der idealen Welt iſt ſomit auch der Gedanke und das Gedachte ſchlechthin Eines; der Nous iſt die ſich denkende, ſich wiſſende, die abſolute Idee, die Idee, die ſich ſelbſt als Object ſetzet, die Verdopplung ihrer, die reine ideale Gegenſetzung (*νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν*).

γ) Aber dieſer Nous iſt nicht nur das ſich ſelbſt zugewandte ideale Eine, ſondern auch Trieb nach Außen, die energetiſche ſchöpferiſche Kraft, wieder als Herausgehen aus ſich und Sichgleichbleiben im Andersſein. So iſt der Nous zugleich als Weltſeele, ewiger Schöpfer der Sinnenwelt, und die Einzelſeelen ſind die beſtimmten und beſchränkten Momente in der allumfaſſenden Weltſeele, ſo daß dieſe in jedem ihrer Momente ganz gegenwärtig iſt. Als Weltſeele nun iſt der Nous anſchauend (die anſchauende abſolute Idee!), und die ſtehende Grenze, das Bild von dieſer Anſchauung iſt die reine daſeiende Entäußerung der Energie, der Schatten des Seins, die reine Finſterniß, der Raum. Dieſes iſt *τὸ ἄπειρον, μὴ — ὄν*, die Materie, welche nun von der Weltſeele zu kunſtvollem Leibe, dem organiſirten Bilde, geſtaltet wird. Dieſes iſt die wahre Idee, Geſetztwerden der Materie durch das Ideelle, worin ſie dynamiſch iſt, Ueberwindung des Platon und Ariſtoteles, freie abſolute Idee, unendliche Einheit und Verwürklichung der Idee aus ſich ſelbſt, und Uebergreifen über das geſetzte Andere, die Materie. Der Nous iſt nicht mehr als Subjectivität vorausgeſetzt, wie bei Platon (und ſelbſt bei Ariſtoteles), ſondern er iſt die Erzeu-

gung ſeiner ſelbſt, der Proceß des Sichunterſcheidens und Vermittelns, ſo iſt er auch nicht mehr abſtracte Energie des Ariſtoteles, ſondern Selbſtverwürklichung, aber unendliche. Die Idee iſt zugleich Inſichſein und Ausſichgehen und ſo auch Setzen der Materie, Selbſtaufhebung zu ihr, nicht mehr bloße Vorausſetzung derſelben. Daß auch Plotinos der Materie eine Kraft der Negativität beilegt (das Böſe iſt aus der Materie, wie im Chriſtenthum das Fleiſch Princip der Sünde), iſt ganz richtig; denn die abſolute logiſche Idee iſt noch Entäußerung in die Natur, iſt nicht concreter Geiſt, welcher die Materie als überwunden ideell geſetzt in ſich trägt. Aber Plotinos faßt ſie als geſetztes Bild, Zuſammenſinken der Energie in ſtehende Grenze der Entäußerung, Entwerden der Idee. Dieſes iſt der richtige Begriff.

b) Proklos nun vollendet dieſe Lehre, indem er die Selbſtſchöpfung des Nous zu einem vollſtändigen Syſteme entwickelt. Er feierte alle Gottesdienſte außer dem chriſtlichen (das idealiſirte Heidenthum fühlt die concretere Tiefe des Chriſtenthums und ſtellt ſich ihm ſo, wie der Kaiſer Julianus, gereizt gegenüber); er gab ſich auch für das letzte Glied der Hermetiſchen Kette aus aus (und er iſt es; er iſt das letzte organiſche Glied der antiken Philoſophie). Er lehrt: Alles iſt vereint im Einen auf unerkennbare Weiſe; aber das Unterſcheiden des Einen in ſich bringt Erkennen. Das Eine nehmlich iſt Proceß der Selbſtentwickelung, und zwar der vervielfachenden Selbſtſetzung ſeiner, der Einen Einheit als Syſtem und Kreis von Einheiten. Der Typus dieſer Entwickelung, dieſes Thuns iſt die Dreiheit, nehmlich als erſtes Moment die unentwickelte Einheit (*πέρας μόνας*),

abſtracte Idee; als zweites Moment das Negative, das erſte als Negativität in ſich (ἄπειρον, δυάς), Gegenſtoß, Verdopplung in ſich, das Sichſcheiden des πέρας in ἄπειρον, ſo daß die Zweiheit als enthaltend die Einheit (nicht einſeitiges Moment) ſelbſt das erſte Ganze als Gegenſatz der Grenze und Grenzenloſigkeit iſt; als drittes Moment die in ſich vermittelte Einheit, Identität des erſten und zweiten (μικτόν ἕν πόλλα). Dieſes iſt das Ganze, der Begriff, „der ſich um ſich ſelbſt herumwälzt und nicht ruht und ſich ſelbſt bekämpft" (iſt das Poſitive, das die Negativität in ihm ſelbſt hat, und ſie in ſich zurücknimmt). Es iſt ſo das Dirimiren und Vertiefen, das Concresciren in ſich. Dieſes ganze in ſich kreiſende Eine, dieſes Sichherauswerfen in den Gegenſatz, das Andere und dieſe dritte vermittelnde Einheit als Ueberſetzen der Seiten in einander (προιέναι und ἐπιϛρέφειν) iſt nun als abſolute Totalität der Nous und die Erzeugung ſeiner. Sein Thun vollendet ſich in drei Dreiheiten, indem es:

α) ſich als Weſen (οὐσία) vorausſetzet; und das Weſen iſt ſelbſt Trinität, die Identität von πέρας und ἄπειρον, aber unter dem Exponenten des πέρας; dann auf ihrer Spitze:

β) dieſe οὐσία als Leben (ζωή) erſchließet, als Diremtion in den Gegenſatz von Subject und Object, die Totalität unter dem Exponenten des ἄπειρόν, des Hervorgehens aus ſich ſelbſt; und ſich endlich:

γ) als abſolute Identität des Subject-Objects aus ſeinen vorausgeſetzten Totalmomenten nur ſelbſt erzeugt, eben der Nous, das Vorausſetzen, Herausgehen aus ſich und Zuſammenſchließen mit ſich iſt.

So iſt der Nous das Ganze, unter α) οὐσιωδῶς, unter β) ζωτικῶς, unter γ) νοερῶς. Dieſes iſt die vollſtändige abſolute Idee; es iſt das Höchſte, wozu es die alte Philoſophie bringen konnte. — Aus dieſem Nous nun geht endlich, wie bei Plotinos, die Weltſeele durch Anſchauen hervor, und damit beſchließt ſich die abſolute logiſche Idee. Es iſt der reine Uebergang in die concrete Welt. (Man vgl. Buhle, Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie §. 590 — 593.)

3) Indem wir ſo am Ende der logiſchen Idee uns damit der Philoſophie im zweiten Weltreiche ſehen, ſind wir zu dem tiefſten Wendepunct im Bewußtſein des Weltgeiſtes gekommen. Indem nehmlich dieſe ganze alte Philoſophie durch ihre drei Perioden hin nur die Entwikkelung des allgemeinen Weſens der Natur wie des Geiſtes, der Vorausſetzung alſo von Natur und Geiſt, der logiſchen Idee, allgemeinen Idealität darſtellt: ſo iſt dieſes ganze ideale Reich noch ein unwürkliches, d. h. es iſt nur die Weſenswürklichkeit. Die Entwickelung iſt jedoch bis dahin gelangt, wo die abſolute Idee weltſchaffend iſt; Materie und Welt ſind begriffne, ſind geſetzte. Die concrete Wahrheit jedoch iſt nun die, daß die abſolute Idee ſich zwar zur Welt entäußert, aber ſie durchbohrend und durch ſie hindringend ſich ſelbſt als exiſtirenden Geiſt, concretes Selbſtbewußtſein erzeugt und faſſet, indem ſie nicht nur abſtracte Rückkehr in ſich iſt (wie in der logiſchen Idee), ſondern Rückkehr aus der Welt in ſich und ſo der abſolute ſpringende Punct, die unendliche ſubjective Concretion, welche Idee und Welt ſich voraus ſetzet, und die aus der Welt ſich in ſich reflectirende und centrirende Idealität iſt, damit das

abſolute Ende und Reſultat, der Gottmenſch, welcher nichts mehr vor ſich, ſondern Alles als die Wahrheit und Vollendung von Allem hinter ſich und aufgehoben hat. Dieſer freie Gottmenſch iſt aber der Geiſt und die Liebe, welche als der göttliche Genius an dem Eingange des dritten Weltreichs thront, jedoch zunächſt nicht in der Form des Begriffes, der Philoſophie, ſondern in der Form der Vorſtellung, der Religion für alle Menſchen. Das Chriſtenthum iſt die Religion des concreten Gottmenſchen, Jeſus Chriſtus der erſcheinende, exiſtirende Gottmenſch, die abſolute Verſöhnung, welche auch die Neuplatoniſche Philoſophie nur noch vor ſich hat, weshalb ihr Kampf mit dem Chriſtenthum (der Kampf des Abſtracten mit dem Concreten) nur zu ihrem Untergange führen konnte: denn das Concrete iſt die Ueberwindung und Wahrheit des Abſtracten. So der religiöſe Gottmenſch an der Spitze iſt zunächſt das Unterwerfen der Welt, und die Hingebung an ihn iſt die Zucht der Menſchen; er iſt alle Wahrheit und die Arbeit der Geiſter geht nur auf feſte Beſtimmung und denkende Betrachtung dieſes gegebenen Inhalts, in welchen keine Negativität einbrechen darf. Dazu wird denn der Gedankenreichthum der alten Philoſophie benutzt; und dieſes iſt die Vermittlungs-Periode zwiſchen der alten freien und der neuen freien Philoſophie, die Religions-Philoſophie des Mittelalters. —

Zweiter Abſchnitt.
Die Vermittlung der alten und neuen Philoſophie durch die Religions-Philoſophie im Chriſtlich-Germaniſchen Mittelalter.

(Von den erſten Kirchenvätern bis Bruno — 100 — 1600 nach Chr. Geb. —)

Charakter und Eintheilung.

1) Um den Charakter der Philoſophie des Mittelalters gehörig zu faſſen, müſſen wir ausgehen von der Idee des Gottmenſchen, welcher das innerſte Centrum der Entwickelung und zugleich die unendliche Erhebung über die abſtracte Idee des Alterthums iſt. Die Trinität im Elemente des Vaters, der abſoluten Idee vor der Weltſchöpfung, iſt allerdings in der alten Philoſophie an ihrem Ende wahrhaft aufgegangen. Aber der Gottmenſch und der heilige Geiſt liegen noch vor ihr, ſind nur noch ihre Sehnſucht. Der Gottmenſch nehmlich iſt die abſolute Idee, wie ſie ſchon die Welt geſchaffen hat, ſie wieder durchbricht und zu ſich ſelbſt zurückkehrt, ſo die Verklärung der Welt in die concrete ſubjective Idee iſt. Dieſes iſt der concrete Geiſt. Dieſer concrete Geiſt hat mithin die unendliche Entzweiung der Idee in ſich und die Welt (Natur und endlicher Geiſt) zur Vorausſetzung, und iſt vielmehr die Aufhebung dieſer Entzweiung, indem das Sein, die Welt verklärt wird in die Idee, der Geiſt, alſo die Welt in Identität mit der abſoluten Idee geſetzt iſt; dieſe Identität aber iſt der Gottmenſch, der concrete Geiſt als die Wahrheit des Vaters (wie in der abſtracten Idee der Nous die Wahrheit der Subſtanz und des Lebens iſt). Der Gottmenſch iſt ſo die

Idee der wahren Verſöhnung; die Verſöhnung aber hat die Entzweiung zur Vorausſetzung. Welches iſt nun die Entzweiung? Sie iſt in abſtractem Sinne der Gegenſatz von Denken und Sein, concreter dann der Gegenſatz von Himmel und Welt, Geiſt und Natur (Fleiſch), Formidealität und Inhalt. Dieſe unendliche Entzweiung war nicht in der alten Philoſophie, ſondern es war die Vorausſetzung, daß das Denken das Sein, der Geiſt die Natur faſſe; denn dies Bewußtſein war noch abſtract, faßte das Weſen vor ſeiner Entzweiung. Jetzt aber iſt die Entzweiung vorhanden, und das Bewußtſein als Rückkehr aus dieſem Gegenſatze iſt das concrete Bewußtſein. Zunächſt jedoch iſt die Entzweiung und Verſöhnung in der Religion; in der Jüdiſchen und Römiſchen Welt hat ſich der tiefe Bruch entwickelt zwiſchen Himmel und Welt und die tiefe Sehnſucht nach Erlöſung und Verſöhnung dieſes Zwieſpaltes. Jeſus Chriſtus iſt der Erlöſer; er hat den Grundwendepunct des Geiſtes begründet, ſeine Wiedergeburt, und ſo hat er den wahren Geiſt oder den Geiſt der Wahrheit und Liebe in die Welt geſendet, welcher die Natur überwunden in ſich trägt. Dennoch aber bleibt fortwährend das Bewußtſein des Gegenſatzes; denn die Verſöhnung iſt nur ſtetes Reſultiren aus dem Gegenſatze; dieſer Zwieſpalt wurde ſogar durch die Chriſtliche Religion erſt in ſeiner ganzen Tiefe erregt, zum Bewußtſein gebracht. „Der Menſch iſt gut von Natur", ſo lautet die Satzung der Griechiſchen Welt. „Der Menſch iſt böſe von Natur, muß die Natur negiren und wiedergeboren werden", iſt die Satzung des Chriſtenthums. Darin liegt die Enthüllung des unendlichen Zwieſpalts und der Weg zur abſoluten geiſtigen Freiheit. Es iſt nicht

nur Aufhebung des abſtracten Selbſt (des Stoicismus, Skepticismus) in die abſtracte abſolute Idee (der Neuplatoniker), ſondern es iſt zwar auch dieſes aber zugleich Aufhebung der Natur in den concreten Geiſt, welcher die Natur nicht nur negirt, ſondern zum Tempel des Geiſtes zurückgenommen und verklärt hat, welche Verklärung nur durch die Wiedergeburt und Gnade möglich iſt.

2) Wollen wir nun aber das Mittelalter in ſeiner concreten Beſtimmtheit auffaſſen, ſo müſſen wir feſthalten: erſtens die Idee des religiöſen Gottmenſchen in ihm überhaupt, zweitens die Idee der unmittelbaren Stufe, worin das Reich des Gottmenſchen im Mittelalter ſtehet, und drittens die Beziehung dieſer Stufe zum Alterthum, namentlich eben in philoſophiſcher Hinſicht.

a) Die Idee des religiöſen wahrhaften Gottmenſchen hat:

α) nothwendig die Vorausſetzung, daß Gott der Schöpfer der Materie und Welt ſei, und eben deshalb ſein Andersſein wieder in ſich zurückfaſſen oder mit ſich identiſch machen könne; denn dieſe Identität im Unterſchiede iſt der Gottmenſch. Was alſo das Reſultat der alten Philoſophie war, das Geſetztſein der Materie und Welt vor der abſoluten Idee, iſt hier Vorausſetzung, über welche die Idee zum concreten Geiſt hinausgeſchritten iſt;

β) ſie macht weiterhin die Vorausſetzung der Entzweiung von Idee und Welt, Denken und Sein, Geiſt und Natur, Gott und Menſch, ſomit auch der menſchlichen Sünde; denn der Gottmenſch iſt die Erlöſung und Verſöhnung dieſer allgegenwärtigen Entzweiung, iſt die Be-

gnadigung der Sünde. Dieſer unendliche Gegenſatz und deshalb weiterhin dieſe unendliche Verſöhnung iſt der alten Welt noch nicht aufgegangen. Es iſt da noch nicht das Hinabſteigen in die Tiefe des concreten Geiſtes und in ihr das Schauen der furchtbaren Entzweiung, des ſündigen teufliſchen Herzens im Gegenſatze zu der göttlichen Heiligkeit und Liebe. Es iſt da noch nicht die unendliche Freiheit der Subjectivität, welche ſich als die concrete Totalität in ſich weiß, als die Zuſammenfaſſung des unendlichen Gegenſatzes in ihrer ſcharfen Spitze.

γ) Die Idee des religiöſen Gottmenſchen involvirt endlich die Unmittelbarkeit des Bewußtſeins, die Vorſtellungsform des tiefſten Inhalts. Dieſe iſt aber ein Projiciren der Idee in die Form unmittelbaren Seins und zwar ein unmittelbares bewußtloſes Projiciren, und ſo der unenthüllte oder verhüllte Widerſpruch, welcher getragen wird von der Tiefe des religiöſen Gemüths. Es iſt der Widerſpruch, daß der Inhalt an und für ſich ſelbſt als die abſolute Vermittlung, Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geiſt, und Gottmenſchheit des Sohnes vorhanden iſt, daß aber dieſe Vermittlung aus dem Proceſſe ihrer unendlichen Bewegung vor der Vorſtellung in das Zuſammen- und Nebeneinanderſein unmittelbarer Geſtalten aufgelöſt wird, ſomit Alles zu religiöſen Vorausſetzungen wird. Damit hängt denn zuſammen, daß der Himmel als jenſeitiges unmittelbares Reich fixirt, und ſomit die volle Verſöhnung aus dieſer Welt in die jenſeitige hinausgeſchoben wird. Das Himmelreich, welches abſolut in dem Menſchen (dem in Gott lebenden Menſchen) iſt, wird von dem vorſtellenden Gemüthe projicirt, und es, iſt erſt die Arbeit der freien denkenden Vernunft,

dieſe Projection wieder in die Innerlichkeit des Geiſtes aufzulöſen und verſchwinden zu laſſen.

b) Die Religion hat nun ihr concretes Daſein in der Kirche. Dieſe Kirche aber hat ſelbſt drei große Entwickelungsſtufen in ſich, die unmittelbare Poſition, dann das Auflöſen derſelben durch den einſchlagenden Blitz der freien Vernunft, endlich das Wiederherſtellen, Wiedergebähren im freien Geiſte oder die Verklärung des religiöſen unmittelbaren Inhalts in die Philoſophie. Die erſte Stufe nun ſtellt ſich dar im Mittelalter. Es iſt dieſes daher das Reich der poſitiven unmittelbaren Auctorität der Kirche (Katholicismus), ſelbſt ein unmittelbares Reich des Himmels, welches das gegenüberſtehende Reich der Welt, den Staat ſich unterwirft. Es iſt das nicht die wahre Verſöhnung dieſer Reiche, ſondern abſtracte Unterwerfung, welche daher bald in die Entzweiung ausſchlägt. Dieſem gemäß iſt in dieſer Periode der religiöſe Geiſt die Flucht vor und Abſtraction von der Welt; daher die Beſtimmungen der Eheloſigkeit, der Armuth, des ſelbſtloſen Gehorſams auf der einen, und der abſoluten Herrſchaft auf der anderen Seite die Kernbeſtimmungen ſind. Zugleich hängt mit dieſer Stufe der Unmittelbarkeit das Geſtalten des religiöſen Inhalts in unendliche Reihe von Bildformen zuſammen — der plaſtiſche Charakter des Katholicismus.

c) Indem nun der ſubjectiv-unendliche Geiſt weſentlich der denkende Geiſt iſt, ſo muß auch in der erſten unmittelbaren Stufe des Chriſtenthums im Mittelalter der religiöſe Inhalt denkend erfaßt werden. Dieſes Denken iſt aber Sache des geiſtlichen Standes im Gegenſatze zu dem Laienſtande; es iſt ferner kein freies in der Iden-

tität von Form und Inhalt ſchaffendes ſondern ein Denken, welches ſich den religiöſen Inhalt als die Wahrheit vorausſetzet und nur das Faſſen dieſes nicht anzutaſtenden Inhalts in Gedankenformen iſt, und ſo fortwährend einerſeits in dem religiöſen Gebiete ſchwebt, andererſeits ſich im Reiche der abſtracten Formbeſtimmungen des Denkens bewegt, eben weil Inhalt und Form für ſich beſtehen und nur zu einander kommen. Da ſich nun in der alten Philoſophie die logiſchen Kategorieen entwickelt haben, ſo werden dieſe nun aufgenommen, fortgeſponnen und auf den religiöſen Inhalt angewandt. Da ferner die Trennung von Form und Inhalt nothwendig ein Denken oder Reflectiren über den vorausgeſetzten Inhalt in den abſtracten logiſchen Formen begründet, ſo iſt die Philoſophie Reflexionsphiloſophie.

d) Aus dieſem Allen ergibt ſich nun Folgendes über den Charakter der Philoſophie des Mittelalters.

α) Ihr Inhalt (Sein) iſt der religiöſe Inhalt des Chriſtenthums (die Arabiſche Philoſophie iſt unbedeutend und dienend), ſomit Trinität, Gottmenſch, Weltſchöpfung, Freiheit, Sünde und Gnade. Die Philoſophie iſt Religions-Philoſophie, Theologie.

β) Ihre Form (Denken) iſt abſtract, losgeriſſen vom Inhalte (Sein), zu ihm kommend; deshalb vornehmlich Herrſchaft der Ariſtoteliſchen logiſchen Kategorieen. Die Philoſophie iſt reflectirende Religionsphiloſophie — Scholaſticismus (wobei wir freilich Form und Inhalt bald mehr, bald weniger in Einheit geſetzt finden werden). Es kommt daher überhaupt zu keiner freien Vermittlung des Inhalts.

γ) Die Philoſophie des Mittelalters iſt deshalb unfreie Philoſophie, Auseinanderfallen von Form und Inhalt, Denken und Sein, während die antike Philoſophie unmittelbare Identität derſelben iſt, die neuere vermittelte Identität, d. h. ſolche, welche den Gegenſatz in ihr ſelbſt ſich vorausſetzt, aber die Auflöſung des Gegenſatzes durch das übergreifende Denken iſt. Jedoch iſt die Philoſophie des Mittelalters wahrhaft vermittelnd, die abſtracte Idee der alten Philoſophie und den concreten Inhalt der neuen miteinander verbindend, zuſammenſtellend, bis ſich endlich der freie Geiſt in ſich entzündet und die innere Einheit erſtrebt und findet.

5) Die weſentliche Eintheilung der Philoſophie des Mittelalters ergibt ſich daraus, daß:

a) der religiöſe Geiſt der Kirche zunächſt noch in der Entwickelung und Beſtimmung des Inhalts begriffen und deshalb das erſte Philoſophiren innerhalb des Chriſtenthums noch ein freieres, mehr in der Einheit von Form und Inhalt ſtehendes iſt. Beſonders der Platonismus wird in dieſer Beziehung aufgenommen. Periode der Kirchenväter (100 — 800 nach Chr. Geb.)

b) Daß ſodann die völlige Reflexions-Philoſophie auf der Grundlage der feſt beſtimmten orthodoxen Lehre eintritt. Hier daher Trennung von Form und Inhalt, Ariſtoteliſche Formen. Periode des Scholaſticismus (800 — 1400) n. Chr. Geb.), worin aber auch wieder freiere und unfreiere Formen zu unterſcheiden ſind — m. ſ. unten.

c) Daß endlich auf der höchſten Spitze der Aeuſſerlichkeit des Gedankens der Geiſt dagegen in ſich einſchlägt, nach Einheit von Form und Inhalt ringt, im

Gegenſatze zur Scholaſtik heftig gährt und ſo den Uebergang zur neuen freien Philoſophie begründet, zu derſelben Zeit, wo die Kirche dieſelbe Bewegung durch die Reformation erzeugt. Periode des Uebergangs in Erneuerung alter Philoſopheme und eignen aber noch meteoriſchen Verſuchen (1400 — 1600).

Ueber dieſes Mittelalter gehen wir ſchneller hinaus, weil ihm die philoſophiſche Freiheit fehlt, und man in gewiſſem Sinne von der alten zur neuen Philoſophie unmittelbar fortſchreiten könnte. Da jedoch das Mittelalter allerdings nothwendiges Zwiſchenglied iſt, ſo iſt es wenigſtens in ſeiner Grundbeſtimmung aufzufaſſen.

Erste Periode.

Freiere Religions-Philoſophie der Kirchenväter als Grundlegung der Philoſophie des Mittelalters.

(100 — 800 n. Chr. Geb.)

1) Das Chriſtenthum brachte den concreten Geiſt in die Welt; dieſes iſt jetzt die Wendung des Bewußtſeins des Weltgeiſtes. Der religiöſe Inhalt war aber zu beſtimmen und zu denken. Dieſe erſte Arbeit iſt die der Kirchenväter, welche beſonders den Platon, Ariſtoteles und die Neuplatoniker aufnehmen, um in ihren Ideen die Idee des Chriſtenthums zu faſſen. Da nun aber die Beziehung des Chriſtenthums zu der heidniſchen Philoſophie einmal eine negative iſt, indem das Bewußtſein ein viel concreteres und tieferes gegen jene iſt, und zweitens auch eine poſitive, weil doch die ewige Formen der logiſchen Idee auch in dem concreteren Inhalte noch ihr Daſein und ihre Geltung haben, ſo müßte ſich dieſe doppelte Seite

in beſondere Richtungen der Kirchenväter (weil nur dieſes die Weiſe der concreten Exiſtenz iſt) entwickeln, nehmlich in die beiden Richtungen:

a) des Kampfes gegen alle Philoſophie, indem die Vernunft ein Menſchliches, Irriges, Verkehrtes ſei, und mit dem Chriſtenthum ſtreite (ſo allerdings die heidniſche Vernunft in Beziehung auf den concreten Inhalt). So bei Tertullian, Arnobius, Lactantius (200—300).

b) Der Anwendung der Formen der Idee, alſo der alten Philoſophie auf den religiöſen Inhalt, welcher jedoch an und für ſich feſtſteht, und welchem daher jene Formen doch immer unterzuordnen ſind. Da aber der religiöſe Inhalt erſt noch näher zu beſtimmen iſt, ſo ergibt ſich daraus eine noch freiere Bewegung des Philoſophirens und noch lebendigeres Schaffen von Innen her, alſo auch noch mehr Identität von Form und Inhalt. Die hierher gehörigen Kirchenväter ſind die tiefſten, große, herrliche Geiſter, göttliche Geſtalten, Entfaltungen des chriſtlichen Paulus. Dahin gehören namentlich Juſtinus der Märtyrer (140), welcher, wie Clemens von Alexandrien (200) und Origenes (170), ſchon in der Philoſophie der Heiden eine Offenbarung des *λόγος* fand, und ſomit eine Vorbereitung auf Chriſtus oder die göttliche Erkenntniß (*προπαιδειά τοῦ γνωστικοῦ*) — welches in dem ſchönſten und tiefſten Sinne ſeine Wahrheit hat, da er gerade die logiſche Idee iſt, welche ſich in der alten Philoſophie offenbarte. Hierher gehören ferner Syneſios und vornehmlich Auguſtinus (um 400). Es iſt noch Beſtimmtheit der Philoſophie im Römiſch-Chriſtlichen Weltreiche, Grundlegung zu dem Germaniſch-Chriſtlichen, dem wahren

Kerne. An dieſe Kirchenväter ſchließen ſich dann noch andere Philoſophen an, wie Martianus Capella (470), Boethius († 525) und Kaſſiodorus († 575), welche beſonders wichtig ſind durch Feſtſtellung der ſogenannten 7 freien Künſte, und durch Ueberſetzungen von Ariſtoteliſchen Schriften ſo wie das Streben der Vermittlung zwiſchen Platon und Ariſtoteles. Es iſt dieſes ſchon Uebergang zum Germaniſch-Chriſtlichen Reiche, welches das Römiſche verſchlingt und mit ſich verſchmilzt. Dann gehören endlich noch hierher Iſidorus aus Sevilla (600), Beda Venerabilis (700) und Dionyſios Areopagita oder wenigſtens die ihm untergeſchobenen Schriften.

2) Wir wollen nun hier die Speculation der Kirchenväter überhaupt kurz exponiren, und ſodann noch insbeſondre die Lehre des Auguſtinus als der tiefſten Mitte hervorheben.

a) Die Gegenſtände der Speculation der Kirchenväter ſind:

α) Gott an und für ſich als der ewige Urgeiſt, Gott als Vater aber doch dreieinige Vermittlung in ſich (Vater, Sohn und Geiſt in der ewigen Idee). Es iſt die Neuplatoniſche Idee als Vorausſetzung, Gottvater über der Welt. Zu Gott führt uns kosmologiſcher, teleologiſcher, ethiſcher, ja auch ontologiſcher Beweis (d. h. der Begriff Gottes iſt uns angeboren, und iſt Sein, Realität an ihm ſelbſt, ſeiner als exiſtirenden gewiß. Das Denken weiß das Sein als von ſich verſchieden, aber doch über es hinausgreifend und es in ſich tragend). In dieſen Beweiſen iſt das Alterthum zuſammengefaßt; zuerſt kosmologiſcher, dann (bei So-

krates) teleologiſcher Beweis; der ontologiſche (*Augustinus* de libero arbitrio II, 5 — 15) iſt erſt in der chriſtlichen Tiefe entſprungen; denn im Alterthum iſt der Gedanke noch unmittelbar-identiſch mit dem Sein, jetzt iſt der Riß entſtanden, und ſo muß denn die Formidealität über das Sein wieder hinausgreifen und es in ſich faſſen. — Die Trinität wird dann in Begriffe gefaßt als die Einheit von Subſtanz, Weisheit, Liebe u. ſ. w.

β) Gott als Weltſchöpfer, im zweiten Momente des Sohnes als des *λόγος προφορικός*, und zwar Schöpfung der Welt im eigentlichen Sinne, d. h. Herausſetzen derſelben aus ihrem Nichtſein ins Sein (*ἐκ τῶν μὴ-ὄντων*). Die Welt nehmlich iſt dynamiſch in Gott; er hat ſie geſetzt als die That ſeines Willens der Liebe. Die Materie iſt nichts Abſolutes, iſt nur Geſetztes (es iſt Anſchluß an die Neuplatoniker und Fortſchritt — nehmlich in der Idee). Zeitliche oder ewige Weltſchöpfung (was ſich im rechten Begriffe der ewig-zeitlichen Schöpfung vermittelt). Vorſehung und Beſtreitung des Fatums. Gottes Allwiſſenheit und des Menſchen Freiheit (ihr Verhältniß bleibt unaufgelöſte Vorſtellung). Die Sünde und ihr Urſprung; die Erbſünde. Die Sünde mit dem Baume der Erkenntniß, durch Reflexion des Menſchen in ſich als fixes Centrum. Der Menſch als Leib, Seele und Geiſt. Schöpfung der Menſchenſeelen nach dem Creatianismus und Traducianismus (auch hier iſt die Einheit beider Anſchauungsweiſen das Rechte). Unſterblichkeit der Seelen, im tieferen Sinne des freien Geiſtes mit Vernichtung der ſchlechten Seele.

γ) Gott als Welterlöſer; Gottmenſch und Gnade. Heftige Streitigkeiten mit den Ketzern, beſonders den Gnoſtikern, über den Gottmenſchen. Reſultat: der Gottmenſch iſt Gott und Menſch, ganz Gott und ganz Menſch, unterſchieden und doch in Einheit; dieſes iſt abſolute Vermittlung, concreter Geiſt, nur ſo welterlöſend, Aufhebung der menſchlichen Natur in die göttliche. Der Gottmenſch iſt Gott der ewige Sohn, welcher Fleiſch wird und das Fleiſch überwindet, ſo Vermittlung des concreten heiligen Geiſtes ausgegoſſen über die Menſchheit. Dieſes iſt abſoluter Inhalt; es kommt aber nicht zum freien Begriffe, es bleibt Vorſtellung und Unmittelbarkeit, ſelbſt bei den größten Kirchenvätern erſt den Anfang des Begreifens machend. Der Himmel bleibt immer noch ein Jenſeits, welches in das Dieſſeits hereinragt, d. h. er iſt nicht abſolute Gegenwart des Bewußtſeins, zwar auch ſolche aber ebenſoſehr zugleich projicirt, in die Ferne und Unmittelbarkeit hinausgeſetzt.

δ) Des Menſchen Tugend und Erlöſung. Verklärung der menſchlichen Tugend in die göttliche. Demuth, Opferung an Gottes Willen iſt Princip. Die Freiheit des Menſchen, wenigſtens als das Vermögen, ſich von Gott durchwürken zu laſſen, ſich ihm hinzugeben oder nicht, wird wieder beſchränkt ja aufgehoben durch die Lehre vom Sündenfalle, der Erbſünde, der Gnade und Gnadenwahl. Der Geiſt ringt ſtark nach Vermittlung, er kann ſie aber noch nicht wahrhaft erreichen; es bleibt noch unaufgelöſter Gegenſatz, oder die eine Seite wird durch die andere abſorbirt: entweder der Menſch iſt Princip oder Gott; die Wahrheit iſt der Menſch in Gott, Gott im Menſchen,

zugleich als Unterſchied und als Einheit, zugleich als Selbſtſtändigkeit wie als Unſelbſtſtändigkeit der beiden Seiten.

b) Der tiefſinnige Auguſtinus insbeſondre lehrte (wir laſſen hier die Vorſtellungen und Bilder von Engeln u. ſ. w. überall auf der Seite liegen, und heben nur den ſpeculativen Gehalt heraus; wegen der Vorausſetzung und Unmittelbarkeit ziehen die Bilder überall hindurch):

α) Gott iſt reiner Geiſt, nicht ſo, daß Wahrheit, Güte, Schönheit, Seeligkeit Eigenſchaften in ihm wären, ſondern er iſt ſelbſt die Wahrheit, Güte, Schönheit, Seeligkeit als Subjectivität, Perſönlichkeit. Dieſes iſt wahrhaft ſpeculativ: Gott iſt die Wahrheit als concrete Reflexion in ſich, der Geiſt iſt Denken, Wollen, nicht ein abſtractes Subject, welches die Eigenſchaften des Denkens, Wollens hätte. Gott iſt raum- und zeitlos in allem Raume und aller Zeit gegenwärtig. Er iſt dreieinig als Grund, Weisheit und Liebe (Vater, Sohn und Geiſt); und der Geiſt iſt die umfaſſende Totalität (m. vgl. Proklos). Von Gott aus haben auch alle Dinge die Trinität in ſich (es iſt dieſes ſyſtematiſche Idee), nehmlich als Subſtanz, Form und Trieb (ὕλη, εἶδος und ἐνέργεια des Ariſtoteles), im Menſchen als Gedächtniß (auch dem Ariſtoteles war das Gedächtniß geiſtige ὕλη), Vernunft und Liebe. Gott ſchafft Alles aus Nichts; ſein Denken iſt Wille und That. Die volle Conſequenz hiervon iſt die abſolute Beſtimmung und Gnadenwahl (m. ſ. ſogleich).

β) Die Seele des Menſchen iſt ideelle, unkörperliche Einheit, hat nicht Leben, Wiſſenſchaft, Tugend, ſondern iſt das Leben, die Wiſſenſchaft, die Tugend. Das Böſe im Menſchen iſt nicht von Gott, ſondern nur im

Endlichen als Negation und Privation (aber es iſt poſitives Verneinen, Reflexion in ſich). Die böſe Seele iſt deshalb ſterblich, nur die geiſtige iſt unſterblich. Alle Menſchen ſind Sünder von Natur, und alle Erlöſung iſt göttliche Gnade, jedoch muß der Menſch Gott entgegenkommen (darin liegt wahres Streben nach Vermittlung). Später trat bei Auguſtinus als conſequentem Denker und Ausleger der heiligen Schrift die Freiheit des Menſchen ganz in den Hintergrund, und an deren Stelle abſolute Gnadenwahl. Dieſe Conſequenz mußte eintreten, da Gott unmittelbar die in Allem würkende Kraft iſt; daher auch die Behauptung, das Böſe und die Sünde ſeien nothwendig zur Vollkommenheit des Ganzen. — Die Heiden unterdrückten alle Laſter nur ſelbſt durch ein glänzendes Laſter, den Stolz (Stoiker, Römer). — Endlich iſt noch beſonders zu erwähnen die großartige Faſſung des Gottesſtaates in dem Werke de civitate Dei. M. vgl. überhaupt Rixner, Handbuch der Geſchichte der Philoſophie I. §. 165 — 167.

3) Inzwiſchen ſtellt ſich auch die orthodoxe Lehre der Kirche entſchieden feſt, und beherrſcht nur mit unbedingter Macht die Geiſter. Sie dürfen keine anderen Beſtimmungen mehr ſuchen. Das Gebäude muß feſt, unwankend, unerſchütterlich wie ein granitner Dom des Herrn ſtehen, an welchem alle Wellen ſich machtlos brechen. Es iſt das koloſſale Gebäude des Katholicismus, die plaſtiſche Totalität, herrlich und unendlich großartig, ehrwürdig und heilig. Das Philoſophiren muß nun beſtimmter in die Scheidung von Denken und Sein, Form und Inhalt übergehen; der Inhalt iſt feſt beſtimmt, die Form mag daran herumſpielen und in ſich grübeln, wenn ſie nur den

Inhalt als orthodoxe Kirchenlehre an und für ſich ſelbſt abſolut anerkennt. Die Philoſophie wird Scholaſtik.

Zweite Periode.

Die Scholaſtik des Mittelalters.

(800 — 1400 n. Chr. Geb.)

1) Die Scholaſtik (Name von schola, Kaiſer- dann Kloſterſchulen; Hauptgegenſtände das trivium und quadrivium, jenes beſtehend aus Grammatik, Dialektik, Rhetorik: die septem artes liberales ſind die Göttinnen, welche den religiöſen Thron umſtehen) hat alſo den ſo eben angegebenen Charakter. Daher Trennung von Form und Inhalt, mithin Reflexionsphiloſophie; Vorausſetzung feſter religiöſer Grundlage, und ebenſo Vorausſetzung beſtimmter logiſcher Formen, ſpäter völlig der Ariſtoteliſchen; dabei auch insbeſondre die Weiſe, vorausgeſetzten Subjecten beſtimmte Prädicate beizulegen, z. B. dem vorausgeſetzten Gott Allmacht, Weisheit u. ſ. w. via causalitatis, negationis, eminentiae. Die Entwickelung iſt dann einerſeits Formaliſiren und Syſtematiſiren des gegebenen Inhalts, bei den tieferen und freieren Scholaſtikern würkliche Verwandlung in Gedankenform, bei den unfreieren mehr ein Anheften dieſer Form, andererſeits Ausſpinnen der logiſchen Form in ihr ſelbſt, unaufhörliches Diſtinguiren, formelles Unterſcheiden, Spitzfindigkeit und Grübelei. Das war die Sache, das Thun der in der Abſtraction lebenden Geiſtlichen, ſie hatten ihren Himmel über der Welt, aber ſo berührten ſich auch oft die Extreme, jetzt im Himmel, dann im Schlamme (wie bei den Rittern); denn der Schlamm, das Fleiſch war

noch nicht gehörig durchdrungen und gelichtet vom Himmel. Der Inhalt iſt eine vorausgeſetzte intelligible Welt, die Welt des Chriſtenthums; dieſe wird in Gedankenformen umgeſetzt, ihr werden die Formen angeheftet. Die concrete *Würklichkeit*, der Natur namentlich, wird nicht begriffen, es iſt dieſes nicht ſelbſtſtändiges Intereſſe des Geiſtes; die Natur wird größtentheils nur aus allgemeinen religiöſen Geſichtspuncten gefaßt. Selbſt die ſogenannte *Myſtik* iſt mit dem Scholaſticismus behaftet; und erſt in der ſpäteſten Zeit tritt ſie als einſeitige Verſenkung in den *Inhalt* der gehaltloſen Form entgegen, und hilft ſo die Scholaſtik ſtürzen.

Als eingreifend nun und vermittelnd für die chriſtliche Scholaſtik iſt hier auch die *arabiſche Scholaſtik* aufzunehmen. Auch da vorausgeſetzter Inhalt der Religion des *Muhammeds* (einer *kosmopolitiſchen* Form des Judenthums, abſtract, nicht mit dreieinigem Gott und Gottmenſchen); auch da vorausgeſetzte *Ariſtoteliſche* Form, auch *Platonismus*. Die welthiſtoriſche *Bedeutung* dieſer arabiſchen Scholaſtik gründet ſich namentlich darauf, daß ſie die eine Seite iſt, wodurch die Chriſten mit den logiſchen Entwickelungen des *Ariſtoteles* näher bekannt werden, namentlich auch durch weitere Vermittlung der *Juden*. Dieſe arabiſche Scholaſtik entwickelt ſich von 800 bis 1200; von da an tritt die chriſtliche in ihrer ganzen Kraft hervor. Die Hauptmänner in jener ſind *Alkendi* aus Basra (820), *Alfarabi* (930), welcher eine Logik auf Ariſtoteliſcher Grundlage ſchrieb, *Avicenna* aus Bochara (1000), welcher ſich beſonders mit dem ὄν (daher *Ontologie*, ens) und mit Kategorieen des *Weſens*, wie Möglichkeit, Würklichkeit, Nothwendigkeit, Urſache und Würkung beſchäftigte, *Algazeli* (1100), wonach die Welt

abſolut nothwendig zu Gottes Selbſtverherrlichung iſt, Tophail aus Sevilla (1150), welcher den „Naturmenſchen“ ſchrieb und vornehmlich über die Verbindung von Form (εἶδος) und Materie (ὕλη) philoſophirte, Averroes aus Cordova (1170), ſehr berühmt, auch beſonders über die Verbindung von Form und Materie und über den νοῦς παθητικός und ποιητικός ſo wie über die Unſterblichkeit der Seele ſpeculirend. Im Allgemeinen bildete ſich unter den Arabern auch ein Gegenſatz der Dogmatiker und Skeptiker oder Dialektiker. — Unter den Juden iſt hier Moſes Maimonides aus Cordova (1131 — 1206) auszuzeichnen, von Tophail und Averroes unterrichtet. —

Die Philoſophie des Mittelalters jedoch nach ihrer tieferen Vermittlungsbedeutung liegt in der chriſtlichen Scholaſtik; denn das Chriſtenthum hat den concreten wahrhaften Inhalt. Sie iſt daher näher zu betrachten.

2) Zunächſt nun ſind in der chriſtlichen Scholaſtik drei Hauptgeſtaltungen zu unterſcheiden, nehmlich erſtens das freiere Auffaſſen des Inhalts in der Idee, das immanente Eindringen in den Inhalt als die gediegenſte Form, welche ſich mehr an die Kirchenväter anſchließt, doch natürlich auch ſelbſt mit der Eigenthümlichkeit der Scholaſtik, beſonders ſeit 1200, behaftet, und damit ſich hinneigend zur zweiten und rſpt. dritten Geſtaltung, (Johannes Erigena — 850 — bis Duns Skotus — 1300 —); zweitens das unfreiere Auffaſſen mehr durch äuſſerliche Dialektik, Formaliſiren und formelles Syſtematiſiren (ſeit Peter dem Lombarden — 1140 — bis Ende der Scholaſtik); und drittens insbeſondre der Streit des Nominalismus und Realismus (ſeit Roscellinus — 1100 —

bis Ende). Hierbei iſt im Ganzen mehr nach Richtungen als Perioden zu unterſcheiden. Doch entſprechen die Perioden inſofern auch den Richtungen, als zuerſt (800 — 1100) noch mehr das freiere Eindringen vorherrſcht, dann aber (1100 — 1400) mehr die unfreiere Behandlung, Formalismus und äuſſerliche Reflexion wie Syſtematiſiren des kirchlichen Lehrbegriffes. In der zweiten Periode kommt auch Ariſtoteles zu unbeſchränktem, einſeitigem Anſehen, und die Sprache wird, auch namentlich in dem Kampfe des Nominalismus mit dem Realismus, immer barbariſcher, grübleriſcher und ſpitzfindiger, ſo daß dieſer ganz auf die Spitze getriebene Scholaſticismus endlich in die Form der Freiheit und Innerlichkeit umſchlagen und ſich aufheben muß — die Selbſtnegation des Extrems.

a) Freieres immanentes Eindringen des Gedankens in den religiöſen Inhalt. Hier ſteht an der Spitze der geiſtvolle Johannes Skotus Erigena (850), welchem Platon und die Neuplatoniker viel galten. Seine Hauptwerke: „de divisione naturae“ und: „de praedestinatione“ zeigen von tiefem Denken und großartiger Geſinnung. Nach ihm müſſen die ſchwierigſten religiöſen Probleme durch Philoſophie gelöſt werden. Die Trinität begreift er, wie Proklos, als die Einheit von Urweſen (superessentialitas), Urleben (supervitalitas) und Urgeiſt oder Urweisheit (superintellectualitas) — man vgl. auch Krauſe und Suabediſſen. Die Welt entſteht aus Gott durch deſſen Selbſtbeſtimmung, und Gottes Ideen ſind causae rerum primordiales. Die Welt ſtrebt zurück zu Gott, das Böſe hebt ſich auf, „et tunc erit Deus *simpliciter* omnia in omnibus“ (d. h. poſitiv, in unmittelbarer Continuität

mit Ueberwindung der negativen Seite). Dieſes iſt Anticipation der abſoluten concreten Idee, der Weltverſöhnung in der Idee des Gottmenſchen, der Identität von Welt und Himmel; doch ſpielt wieder die Zeit in die ewige Idee, die gegenwärtige Verſöhnung im Geiſte; ſowie denn auch hier die Vorausſetzung und Vorſtellung, wie im Mittelalter überhaupt, nicht abſolut überwunden wird. — Hierher gehören ferner Berengar, Lafranc; aber vornehmlich Anſelm von Kanterbury (1034 — 1109). Dieſem iſt es Geiſtesträgheit, wenn der Menſch nicht ſtrebt, auch zu erkennen, was er glaubt, alſo den Glauben denkend zu durchdringen und zu verklären. Dieſes iſt wahrhafte, gediegene Geſinnung, würdig des ſich im heiligen Geiſte und in dem Gottmenſchen wiſſenden Mannes, unendlich höher als das Schwärmen und Skeptiſiren wie Nichtwiſſen heutiger Theologen. So ſtellt denn dieſer große Mann auch den ontologiſchen oder reinen metaphyſiſchen Beweis vom Daſein Gottes auf (proslog. c. 2): „der Begriff des allervollkommenſten oder höchſten Weſens involvirt deſſen Exiſtenz." Es iſt dieſes freilich zunächſt nur unmittelbare Behauptung des über das Sein hinausgreifenden Denkens oder Begriffes. Es iſt aber die Idee der Wahrheit ſelbſt, daß der Begriff Gottes (Begriff aber iſt nicht Phantaſie und Gott kein Ding) eben nur der göttliche Begriff, der ſich im Menſchen wiſſende Gott iſt, die Idee, die ſich als die für ſich ſeiende, exiſtirende Subjectivität des Alllebens weiß. Das iſt jedoch als ſpeculatives Reſultat zu vermitteln; ſo erſt in der neueſten Philoſophie. Wie Carteſius ſagt: „cogito ergo sum", und hier das ſich wiſſende Denken das exiſtirende Denken iſt, ſo heißt es bei Anſelmus: „Deus cogita-

tur ergo est“ oder „Dei cogitatio ipsius existentia“; der Gedanke Gottes iſt das göttliche Denken im Menſchen; denn Gott iſt nichts Anderes als das abſolute Denken durch den Menſchen, der heilige Geiſt im Menſchen; es iſt hier kein Gegenſatz von Subject und Object, wie etwa beim Phantaſiren, Vorſtellen eines Endlichen, eines Dings. Der göttliche Begriff weiß ſich als alles Sein, alſo auch als Exiſtenz, d. h. Daſein, tiefer Fürſichſein. Den unſpeculativen Menſchen (wie damals dem Mönch Gaunilo) iſt das freilich nicht begreiflich zu machen; denn ſie faſſen den Begriff nicht und wollen ihn nicht. Ein Carteſius, Malebranche, Spinoza, Leibnitz — alle dieſe großen Geiſter haben es anerkannt, wenn auch nicht völlig vermittelt; ſie kannten aber die abſolute Macht des unendlichen Begriffes. Die Trinität faßt Anſelmus als Einheit von Macht, Weisheit und Liebe, jede als Totalität ſomit Subjectivität gedacht. Denn immer auf dieſe Weiſe faſſen die tieferen chriſtlichen Theologen die Dreieinigkeit, nicht als Ein Subject mit mehreren Eigenſchaften, ſondern als Eine ſubjective Totalität, welche ſich in drei Totalitäten oder Subjectivitäten unterſcheidet, aber doch die Eine in allen iſt, nur ſich ſetzend unter dieſem oder jenem Exponenten. Auch ſpricht Anſelmus den Satz aus, daß alles Würkliche nothwendig und vernünftig ſei; ſo wie er in der Schrift: „cur Deus homo“ die Nothwendigkeit entwickelt, daß nur durch den Gottmenſchen und ſeine Geſchichte, ſein Leben und ſeinen Tod, die wahre Verſöhnung Gottes mit der Welt (die Satisfaction) ſtattfinden könne — die tiefſte, die weſentliche Idee des Chriſtenthums. Anſelmus iſt ſo einer der tiefſten Denker. Die Unmittelbarkeit in ſeiner Idee liegt

in der Nothwendigkeit des Standpunctes. — Ferner gehört hierher Abälard (1120), Lehrer zu Paris (dieſes wird bald Mittelpunct; auch Köln und Oxford ſind Hauptſitze), Hugo und Richard von St. Victor (1140), ſogenannte Myſtiker (auch Joh. Erigena wird Myſtiker genannt). Letzterer iſt tiefſinnig; er nennt Erkenntniß die Vollendung alles Guten; er deducirt die Trinität in wahrhafter Weiſe aus der göttlichen Urliebe: „amor non potest esse nisi in tribus personis“ d. h. es muß ein Gegenſetzen, Unterſcheiden und ein Vermitteln vorhanden ſein, und die höchſte abſolute Form hiervon iſt, daß jedes Moment Totalität, d. h. Subjectivität ſei; daher 3 Perſonen (wie in endlicher Weiſe die Familienperſönlichkeit als Mann, Weib und Kind). Richard ſtellt dann auch die *scala coeli* auf, worauf die letzten oder höchſten Stufen Ekſtaſen ſind, d. h. Erhebungen in die göttliche Mitte und Einheit. Die hierin noch obwaltende Unmittelbarkeit kann man dann wohl myſtiſch nennen. — Jetzt wird auch Ariſtoteles recht bekannt und berühmt (beſonders ſeit 1200), und im 13. Jahrhundert iſt die Mitte der Scholaſtik wie des Mittelalters überhaupt. Von der Seite der tieferen Durchdringung ſind hier noch zu bemerken: Albert der Große (1205 — 1280), welcher auch eine „*summam theologiae*“ ſchrieb (methodiſche Darſtellung der Theologie). Nach ihm ſchafft Gott „emittendo intelligentias“, und die Weltſchöpfung iſt Gottes ewiger Act. Dann betrachtet er auch die Natur (dadurch iſt er ausgezeichnet), ſetzt Licht, den belebenden Naturgeiſt, und Erde als Extreme, welche durch Waſſer und Luft vermittelt werden. Er unterſcheidet auch das objective und ſubjective Gewiſſen.

Ferner der großartige Thomas von Aquino (1224—1274), welcher gleichfalls ein Hauptwerk als „summa totius theologiae" ſchrieb. Er lehrt: Alle Dinge ſind wahr in der Idee Gottes (die göttliche Idee iſt das über Alles Uebergreifende und Alles in die Affirmation Zurückfaſſende). Das Weltganze ſtellt die Vollkommenheit, welche in Gott *ſimpliciter* iſt (Gott iſt aus Allem in ſich reflectirt, iſt die ideale Einheit), *multipliciter* und *explicite* dar. Auch das Böſe iſt Moment in der Vollkommenheit des Ganzen, doch negatives, ſein Subſtrat oder Subject jedoch iſt das Gute, ſo wie das Sein (das Affirmative, Poſitive) auch in der böſen Handlung noch Kraft und Gutes iſt. Endlich lehrt er Gottes ewige Selbſtgeſetzlichkeit (macht Gott nicht zu abſtractem Subject mit abſoluter Willkühr, wie ſein Gegner Duns Skotus). Dieſer Duns Skotus nehmlich († 1308), welcher zu Köln lehrte, legte in Gott abſolute Willkühr, ſo daß er beliebig auch andere Geſetze des Wahren und Guten ſetzen könne (Auguſtinus hingegen hatte Gott, trotz der unbedingten Gnadenwahl, doch als die abſolute Subjectivität des ewig Wahren, Guten und Schönen, d. h. der Idee, ſelbſt bezeichnet). Ueber dieſen Punct wie über andere, auch vornehmlich über die Realität der Ideen, lagen die Skotiſten mit den Thomiſten im Streite. Endlich gehört hierher auch noch Bonaventura (1221 bis 1274), auch Myſtiker genannt, welcher gleichfalls eine „*ſcalam coeli*" aufſtellte, und über das Princip der Individuation nachdachte. Er unterſchied nehmlich die weſentliche Einzelheit von der empiriſchen; jene beruhe auf der Idee, der Form, dieſe auf der Materie, Aeuſſerlichkeit.

b) Formaliſmus und mehr äußere Dialektik des chriſtlichen Inhalts. Dieſes Moment tritt zuerſt entſchieden hervor bei dem Lombarden Petrus, dem magister sententiarum (1140). Es iſt ein fortwährendes Aufſtellen von Theſen, Diſtinctionen, Quäſtionen und Zweifeln, über Trinität, Schöpfung, Geſchöpfe, Incarnation, Sacramente. Seine „quatuor libri sententiarum“ ſind Grundlage zu mannigfaltigen Commentaren, und es werden viele Bücher unter ähnlichem Titel geſchrieben. Das Ganze iſt formelle Dialektik, Zuſammenſtellung von Auctoritäten und Vernunftgründen für und gegen jede Lehre. Wohl ſtellen auch Thomas von Aquino u. ſ. w. ähnliche methodiſche Entfaltungen auf; aber bei dieſen unter a. genannten Männern iſt das zugleich ſpeculatives Eindringen, hier hingegen bleibt es formell und äuſſerlich. Zu dieſer Richtung gehört dann auch Alexander von Hales (1220) u. A. Und ſo wie a in b dadurch übergehet, daß ſich die Dialektik der Form allmählig von der Innerlichkeit des ſpeculativen Gedankens einſeitig losreißt, um zunächſt ihre Befriedigung zu finden, ſo ſtellt ſich dieſe formelle Richtung auf ihrer höchſten Spitze aber eben auch ſchon der Kampf gegen ſie (im Feſthalten des Realiſmus an dem obſchon ſelbſt abſtracten ideellen Weſen gegen die Unendlichkeit der geiſtloſen Vereinzelung) als der Streit des Nominaliſmus und Realiſmus dar, welcher die ganze Kraft des denkenden Mittelalters erregt, aber wegen des Verſunkenſeins in Formaliſmus endlich nur die Leerheit und Geiſtloſigkeit, nur den leeren Scharfſinn, zur vollen Erſcheinung bringt.

c) Streit des Nominaliſmus und Realiſmus. Er iſt die dritte Hauptgeſtalt in der Scholaſtik des Mit-

telalters, um ſo wichtiger für die Philoſophie, als er ſich einestheils auf die Betrachtung der logiſchen Kategorieen an und für ſich bezieht, und anderntheils hier nicht ontologiſche Formen des Weſens, ſondern die logiſchen des Begriffes, nehmlich die Momente der Allgemeinheit und Einzelheit, Gegenſtand der Unterſuchung ſind, weshalb hier freilich eine unſpeculative Betrachtung am wenigſten zurecht kommen kann. Der Begriff nehmlich iſt die Allgemeinheit, welche aus ihrer Beſonderung in ſich zurückkehrend die concrete Einheitsmitte beider Momente, ſomit die Einzelheit, die Subjectivität und Individualität iſt. Dieſe Einzelheit nun iſt bei den unmittelbaren Gegenſtänden zugleich weſentlich das Abſtoßen ihrer in die vielen verſchiedenen Einzelheiten, und ſo iſt die unmittelbare Individualität ebenſoſehr allgemeine als beſondere Einzelheit. Nun wurde bei den Scholaſtikern hierüber geſtritten, ob die Idee als abſtracte Allgemeinheit (Menſchheit, Thierheit u. ſ. w.) das Wahre, Weſentliche, die Individualität hingegen nur eine Modification jener ſei (wie bei Spinoza), oder ob vielmehr das Individuum das wahre Weſen ſei, und jene abſtracte Allgemeinheit nur ein Gemachtes, Abſtrahirtes (flatus vocis — wie bei Locke). Jenes behaupteten die Realiſten, dieſes die Nominaliſten. Es ergibt ſich aber aus Obigem, daß nur die Vermittlung jener Momente das Wahre ſein könne, da der concrete Begriff zwar allerdings das Allgemeine, die Gattung, zur weſentlichen würklichen Grundlage hat (wie ſich dieſes ja auch thatſächlich in dem Sicherhalten und Sichfortzeugen der Gattung durch die Individuen darſtellt), aber, weil zur würklichen Grundlage, eben deshalb die Gattung nur Exi=

ſtenz hat in der Beſonderung und Individualiſirung, ſo daß das concrete Weſen ebenſo allgemeine Subjectivität (Menſch, Thier u. ſ. w., aber nicht blos Menſchheit, Thierheit u. ſ. w.) als beſondere iſt (dieſer Menſch, dieſes Thier). Die Scholaſtiker in ihrem entſchiedenen Gegenſatze als Realiſten und Nominaliſten faßten aber auf der einen Seite nur die abſtracte Allgemeinheit, auf der anderen nur die beſondere Einzelheit als das Weſen auf: die Vermittlung liegt in der allgemeinen exiſtirenden Einzelheit. Auch dieſer Gegenſatz beruhet auf dem Gegenſatze von Gedanke oder Begriff und Sein, Idealität und Realität. Der Begriff aber iſt das Uebergreifende und nur ſo Concrete, welches ſich auch zum unmittelbaren Individuum entläßt und es in ſich trägt, alſo die Seite der Exiſtenz, des Seins als Moment in ſich hat, und nach dieſer Seite zugleich in die empiriſche Unendlichkeit ausgelaſſen iſt.

Dieſer Streit wurde zuerſt rege gemacht um das Jahr 1100 durch Roscellinus von Compiegne, welcher die Gattungsbegriffe, wie Leben, Menſchheit, Thierheit für bloße gemachte Abſtractionen, flatus vocis, bloße Namen (daher Nominalismus), für die wahren Weſen hingegen die Individuen erklärte. Ihm trat ſogleich Wilhelm von Champeaux entgegen, welcher vielmehr die Gattungsweſen, Ideen, für die wahren Subſtanzen, wahren Realitäten (daher Realismus), die Individuen hingegen für bloße durch accidentelle Beſtimmungen gemachte Sonderungen in der Einen Idee erklärte. Schon Abälard aber ſuchte zu vermitteln. Die tiefſinnigſten Scholaſtiker waren im Ganzen Realiſten (das Denken hat die Würde vor dem Sein). So Vincentius von Beauvais, der Speculator

(1240), Albert der Große, Thomas von Aquino, Duns Skotus, auch mehr oder weniger nach Vermittlung ſtrebend. So auch Bonaventura. — Im 14. Jahrhunderte entbrannte dieſer Streit mit beſonderer Lebhaftigkeit, und die Diſtinctionen und Barbarismen der Sprache (doch iſt das Raiſoniren hierüber eitel; die fein unterſcheidende Idee muß ſich neue Ausdrücke, Sprachgeſtalten — quidditas, haecceitas, esseitas, essensialitas, entitas u. ſ. f. — ſchaffen) nahmen völlig überhand. Im Ganzen erlangte der Nominalismus das Uebergewicht, ein Zeichen der im Formellen und Aeuſſerlichen erſtarrten Zeit, welcher die Idee eine leere Abſtraction iſt. Der Nominalismus wurde vornehmlich gehoben durch Wilhelm Durandus († 1332), dann durch Occam (doctor invincibilis) um dieſelbe Zeit, welcher auch namentlich von Gott behauptete, daß ſeine Gedanken nur individuelle, die gedachten Individuen, daß hingegen die Gattungsbegriffe auch in Gott nur Abſtractionen ſeien. Ferner gehört hierher Johann Buridan (1340), welcher ſich auch beſonders mit des Menſchen Freiheit beſchäftigte. Die Vertheidigung des Realismus durch Walter Burleigh (1330) half wenig.

3) Jetzt aber, auf dieſer Spitze der Scholaſtik, begann der entſchiedene Kampf gegen dieſelbe wie gegen die ganze unmittelbare Auctorität der Kirche und deren immer größer gewordene Aeuſſerlichkeit und Erſtarrung, ſowie den fixirten Gegenſatz zwiſchen Himmel und Welt, Kirche und Staat, Klerus und Laienſtand. Die Scholaſtik insbeſondere wurde nun geſtürzt durch Myſtiker, Philologen und Reformatoren.

a) Durch Myſtiker, wie Tauler (1350), Raymund von Sabunde (1430), beſonders Johannes Charlier von Gerſon (1363 — 1429), welcher in der Seele Verſtand und Wille, und in jeder Form 3 Stufen, nehmlich die ſinnliche, die rationale Erkenntniß, und die überſinnliche Erleuchtung oder intelligentia simplex unterſchied*, und die Scholaſtik als ohne Myſtik leer und eitel bekämpfte. Endlich Thomas von Kempen (1380 — 1471), in ſeiner Schrift über die Nachahmung Chriſti gleichfalls auf die Innerlichkeit hinweiſend.

b) Durch die Philologen, welche jetzt wieder (von dem Oriente her) bekannt wurden mit den herrlichen Schätzen des klaſſiſchen Alterthums, und hingeriſſen von der Schönheit der Sprache und der Identität von Form und Inhalt in jenen Meiſterwerken die Waffen gegen die Scholaſtik ergriffen. So ein Laurentius Valla, Agricola, Ulrich von Hutten, Erasmus, Vives, Melanchthon. Und die Buchdruckerkunſt ließ dieſes Licht bald in aller Welt leuchten.

c) Den völligen Stoß gab endlich die Reformation der Kirche, ſchon durch Huß, Hieronymus von Prag u. A. verſucht, endlich durchgeſetzt durch Luther (dann auch Zwingli, Calvin u. A.), dem Mittelalter überhaupt und der Scholaſtik insbeſondere. Da ſank zuſammen vor dem erwachten Geiſte der Freiheit jener koloſſale Dom mit ſeiner Scheidung von Kirche und Staat (Welt) Clerus und Laienſtand, dem Cölibate, der Armuth und dem willenloſen Gehorſam, der nur noch halb, ja was ſchlimmer iſt, der zum großen Theile äußerlich und frevelhaft lebende Organismus des Katholicismus — er ſank zuſammen vor dem im Inneren wühlenden Maulwurf, vor

dem freien Geiſte, welcher die Rechtfertigung in der Innerlichkeit des Glaubens und die Entfeſſelung des Gemüthes wie Gedankens ſucht und geltend macht. Da mußte auch ſinken die Trennung von Form und Inhalt, und der Geiſt wieder frei ſchöpferiſch aus ſeinem Innern heraus zeugen. Doch begann damit auch die Negativität und die ſubjective Zerſplitterung — überhaupt das Reich des Proteſtantismus, die zweite Weltſtufe der Entfaltung des Chriſtenthums, welche jetzt (zu unſerer Zeit) ſich erhebt in die dritte der Katholicität des göttlichen Begriffes und ſo wahrhaft des heiligen Geiſtes.

So beginnt denn jetzt auch eine neue Gährung in der Philoſophie, ein meteoriſches Aufflammen des freien Geiſtes wie ein Erneuern alter Syſteme, überhaupt eine noch excentriſche, fortſchrittsloſe Uebergangsbewegung.

Dritte Periode.

Uebergangsbewegung der Philoſophie durch Erneuern alter Syſteme und neue meteoriſche Verſuche.

(1400 — 1600 n. Chr. Geb.)

1) Es iſt dieſes die Zeit der Gährung. Das Erſte iſt Rückkehr zur freien Philoſophie der Alten; aus dieſem klaſſiſchen Boden muß der Geiſt ſeine erſte Stärkung und Befreiung ziehen. Da iſt Identität von Form und Inhalt, freies geiſtiges Schaffen, Schönheit. Das Zweite ſind eigne Verſuche, aber noch excentriſch, phantaſiereich, meteoriſch, ohne Nachhaltigkeit vorüberſchwebende Morgenſcheine. Dieſer Gährungsproceß ſtellt endlich die freie feſte Geſtalt aus ſich heraus in Baco und Carteſius, feſte nachhaltige Grundlagen freier organiſcher Fortentwik-

kelung, damit Anfang der neuen Philoſophie, welche die Reſultate der alten und das tiefere chriſtliche Bewußtſein vorausſetzend organiſche Entfaltung der Philoſophie iſt.

2) Wir haben ſo zwei Momente in dieſem Uebergang zu unterſcheiden, Erneuerung des Alten und neue Verſuche. Das Erſtere iſt nur kurz zu erwähnen.

a) Erneuert wird jetzt der Platonismus und Neoplatonismus nebſt der Kabbala. Hauptſitz iſt Florenz mit Platoniſcher Akademie unter Begünſtigung der Mediceer. Hierhin gehören Nicolaus Cuſanus (1401 — 1464), Marſilius Ficinus (1433 — 1499), welcher den Platon und Plotinos überſetzte, die Platoniſche Akademie ſtiftete, und die Trinität wie den Gottmenſchen nach Platoniſch-Neuplatoniſchen Principien ſpeculativ zu entwickeln ſuchte, ſodann Johann und Franz Pico von Mirandola. — Erneuert wird ferner die Ariſtoteliſche Philoſophie, beſonders von Aerzten, in den beiden Secten der Alexandriſten und Averroiſten, welche vornehmlich über des Ariſtoteles Lehre von der Unſterblichkeit der Seele und dem thätigen Nous ſtritten. Unter die Erſteren, welche die Unſterblichkeit, wie ſie behaupteten nach Ariſtoteles, leugneten (dabei konnten ſie dennoch an dieſelbe glauben; Wiſſen und Glauben fiel auseinander, es entwickelt ſich der Bruch zwiſchen Denken und Glauben, durch die neuere Zeit fortgehend), gehören beſonders Pomponatius (1462 — 1530), Portius, Zarabella. Unter die letzteren, welche die Unſterblichkeit, wie ſie behaupteten nach Ariſtoteles, annahmen, gehören namentlich Zimara und Cäſalpinus (1509 — 1603). Ariſtoteles wird überhaupt in die Schulen eingeführt und darin erhalten (trotz der Polemik

auch gegen ihn kann man doch den großen Geiſt nicht entbehren). Melanchthon empfiehlt ſeine Schriften gegen die Schwarmgeiſter. Erſt die Wolf'ſche Schule ſtürzt den Ariſtoteles völlig. — Ferner wurde der Stoicismus erneuert von Juſtus Lipſius (1547 — 1606), die Atomiſtik von Berigard und Magnenus. Endlich auch der Skepticismus (das iſt weſentlich, Carteſius ſetzte ſich ihn voraus) von Montagne (1533 — 1592), Charron (1541 — 1603), Sanchez (1562 — 1632) und Levayer (1586 — 1672), welche den Skepticismus theils als Waffe gegen die Freiheit und für die poſitive Auctorität, theils als Waffe für die Freiheit und gegen die poſitive Auctorität gebrauchten. Denn beides kann aus der Skepſis reſultiren, ſie iſt der zweigeſtaltige Januskopf und die unſtäte verdächtige Doppelzüngigkeit (man denke dabei nur an Bayle).

b) Das Zweite ſind neue ſelbſtſtändige Verſuche, ohne noch Grundlage für organiſche Fortentwickelung zu ſein. Es laſſen ſich hierin 2 Formen unterſcheiden, einmal die mehr unmittelbare des Gemüths, der trüben Gährung und Phantaſie — Theoſophie und Myſticismus, zweitens die klarere mehr gedankenmäßige, wenn auch mit großem Schwunge der Phantaſie verbunden (m. vgl. die dritte Periode der alten und der neuen Philoſophie). Das Ganze aber iſt Flügelſchlag des neu erwachten Geiſtes.

α) An der Spitze der erſten Form ſtehet Theophraſtus Paracelſus der geniale Arzt (1493 — 1541), Reformator des Hippokratiſch-Galeniſchen Syſtems. Er ſtellt in mediciniſcher wie in philoſophiſcher Beziehung die in ſich reflectirte freie Subjectivität, aber auch in ihrer

Harmonie mit dem All, an die Spitze, wie Luther in religiöſer, Carteſius in freier philoſophiſcher Beziehung that. Er ſetzt 3 Elemente: Salz, Schwefel, Queckſilber (es ſind Bilder für allgemeine oder aſtraliſche Gedankenbeſtimmungen: Kryſtalliſation oder Conſiſtenz in ſich, ideelles bewegendes Princip des Wachsthums und Verbrennens, und endlich lautre Flüſſigkeit als Möglichkeit der Kryſtalliſation — 2 Extreme und eine Vermittlung). Dieſen entſprechen Erde, Luft, Waſſer, dann Leib, Geiſt, Seele (Leib die Kryſtalliſation, Materie; Geiſt das andere Extrem, die Formthätigkeit, Idealität; Seele das vermittelnde Moment, Bildſamkeit, alſo das Formloſe, worin die Formthätigkeit (Geiſt) die würkliche Form (Leib) erzeugt). Der Menſch iſt Mikrokosmus, in Harmonie, unendlicher Verſchlingung mit dem Makrokosmus, der Welt, und Gott, aus welchem er in die Tiefe aller Dinge ſchaut. Hierhin gehören außerdem Weigel (1533 — 1588) und Rob. Fludd († 1637), welcher Materie und Form, Finſterniß und Licht als Principien ſetzte und zwar ſo, daß das Licht an der Finſterniß ſeine ewige Vorausſetzung hat und ſich aus ihr befreit („die Finſterniß, die ſich das Licht gebar"), und in Allem die Einheit der Doppelkraft von Zuſammenziehung und Ausdehnung (virtus septentrionalis und australis) fand. Der tiefſinnigſte aber unter dieſen Theoſophen iſt unſtreitig Jac. Böhme (1574 — 1624), welcher ſich in der Gottheit Tiefen verſenkte und in trüber, gährender, bildlicher Weiſe die abſolute Idee anticipirte, ſo die Morgenröthe der deutſchen Philoſophie im Aufgange iſt. Er faſſet Gott als das ſüße Licht und die milde Liebe, welche ſich aus ihrer eignen Vorausſetzung, dem herben

und bittern, zornigen und eifrigen Feuer (welthiſtoriſch als das Chriſtenthum aus dem Judenthum) ewig hervorhebt. Die große göttliche Magie beſtehet in dem Ringen, dem Kampfe beider Momente. Gott iſt überhaupt nur als Trinität zu faſſen, als Unterſcheiden und Inſichgehen, Setzen, Vorausſetzen und Reſultiren, Zuſammenſchließen ſeiner mit ſich ſelbſt. So Gott ſich ſelbſt findend iſt die Bewegung der ſich auslaſſenden Freude, und dieſes Auslaſſen iſt Ausbreiten ſeiner und damit Verherrlichung im Weltſchaffen, wodurch der finſtere Grund in Gott beſiegt und herrlich geſtaltet, verklärt wird. In Gott lebt Alles, und Alles iſt mithin auch als dreieinig zu faſſen, die Natur als Einheit von Salz, Merkur und Schwefel; ja der heilige Menſch iſt ſelbſt Gott, Gott gebährt ſich aus in ihm und lebt ſo in ihm, er in Gott und ſchaut und erkennt ſo Alles in Gott (das iſt denn freilich in bildlicher Weiſe gehalten, gährend und trüb, zugleich voll von Phantasmen; es iſt nicht freies beſonnenes Denken, mehr Unmittelbarkeit, religiöſe Gährung, daher denn auch Vorausſetzung des göttlichen Proceſſes; daher verſenken ſich ſchwärmeriſche, myſtiſche Gemüther in Böhme's Schriften; daher auch iſt es falſch, Böhme'n an die Spitze der neueren Philoſophie zu ſtellen; neben Baco hat nicht Böhme, ſondern Carteſius zu ſtehen — m. ſ. unten).

β) Zur zweiten Form gehören Cardanus, Taurellus, Peter Ramus (1515 — 1572), welcher den Ariſtoteles bekämpfte (dieſer Kampf auch gegen Ariſtoteles war nothwendig zur Vermittlung des freien Denkens; denn Ariſtoteles war poſitive Auctorität, wie die Kirche, geworden). Daher denn die Ramiſten und An-

tiramiſten. Ferner Teleſius, Patritius (1529 — 1593), welcher eine großartige Naturanſchauung aufſtellte, die Natur als unendlich thätiges raumgeſtaltendes Licht aus dem Urlichte auffaßte. Sodann Campanella (1568 — 1639), welcher die Primalitäten des Seins, Wiſſens, Wollens und Könnens zu entwickeln ſtrebte, und vor Allen Giordano Bruno aus Nola (1550 — 1600). Dieſem iſt das Univerſum das unendliche in ſich lebendige, ſich in ſich unterſcheidende und zuſammenſchließende Eine. Gott iſt die abſolute Identität von Formthätigkeit und Materie, Geiſt und Stoff. Die Formthätigkeit iſt die Identität der würkenden und teleologiſchen Urſache. Die Materie iſt nur die Möglichkeit des göttlichen Sichſelbſtbeſtimmens, des Sichbewegens, Sichaufſichſelbſtbeziehens. Gottes Sein iſt Würken, und dieſes Würken iſt ewige freie Nothwendigkeit, nothwendige Freiheit. Sein Würken iſt immanentes Geſtalten und Verwürklichen; und ſo iſt Gott der immanente Weltgeiſt, zugleich in ſich reflectirt, unendliche Einheit und Vernunft, einfaches Allbewußtſein, überall gegenwärtiges Centrum. Alles iſt gut, von dem Guten und für das Gute, die Disharmonie nur ein ſchärfender Ton der unendlichen Harmonie. Bruno bekämpfte auch den Ariſtoteles, obſchon er Vieles von ihm aufnimmt; er bekämpfte mehr den Ariſtoteles der Schulen; Bruno iſt der Böhme dieſer Seite, der wiſſenſchaftlichere Böhme; doch iſt Böhme tiefer wenn ſchon trüber (Bruno iſt nicht auf dem Standpuncte der Eleaten; wohl aber iſt er dem Spinoza ähnlich, der Spinoza der Phantaſie).

3) Aus allen dieſen Gährungen alſo heben ſich endlich feſte nachhaltige Geſtalten hervor, Grundlagen organi=

ſcher Fortbildung, beſonnene Herausbildungen des Stand-punctes des Weltgeiſtes, des Weltbewußtſeins in philo-ſophiſcher Form. So ſehr man einen Böhme, einen Bruno ſchätzen mag, ſo wird doch ſchon die einfache Betrachtung, daß ſich von ihnen aus keine organiſche Fortbildung be-gründet hat, eine Hereinziehung dieſer Männer in die Ge-ſchichte der neuen freien Philoſophie zurückweiſen. Mögen dieſe Männer tiefe Standpuncte anticipirt haben, mag man ſpäter mit Begeiſterung von ihnen reden: es fehlt ihren Entwickelungen das einfache Hinſtellen des ſpringenden Punctes, von welchem aus die neuere Philoſophie ſich fortgeſtalten muß. Dieſer ſpringende Punct iſt die reine Freiheit des denkenden Ich, iſt das concrete Be-wußtſein in ſeiner Freiheit. Und da dieſes freie Ich als concretes (es iſt nicht das Ideale der alten Philo-ſophie) die doppelte Bewegung iſt, das Sein in Den-ken und das Denken in Sein umzuſetzen, oder den Geiſt als Reſultat der Natur und die Natur als Reſultat des Geiſtes zu faſſen, welche Bewegung ſich endlich auflöſt in die Idee des durch die Natur als Ver-mittlung hin aus ſeiner eignen Grundlage, der abſoluten Idee, reſultirenden, ſich ſelbſt erzeugenden concreten Gei-ſtes, oder göttlichen Selbſtbewußtſeins, welches ſelbſt das menſchliche iſt, und menſchlichen, welches ſelbſt das gött-liche iſt (nicht mehr als Ekſtaſis): ſo ſind in Baco und Carteſius dieſe beiden Richtungen repräſentirt, ſo wie ſich denn von ihnen aus Reihen fortziehen durch Hobbes, Gaſſendi, Locke, durch Malebranche, Spinoza, Leibnitz. Hier iſt der ſpringende Punct, das freie concrete Ich, hier daher der Anfang der neuen

freien philoſophiſchen Entwickelung — der Philoſophie der neuen Zeit.

Dritter Abschnitt.

Die Verwürklichung der concreten Idee und des concreten unendlichen Bewußtſeins in der neuen Chriſtlich-Germaniſchen Welt.

(Von Baco und Carteſius bis Hegel — 1600 bis 1800 n. Chr. Geb.)

Charakter und Eintheilung.

1) Vorausgeſetzt iſt nun die alte Philoſophie und die Entwickelung des chriſtlichen Bewußtſeins im Mittelalter. Hiernach muß ſich die neuere Philoſophie beſtimmen; ſie muß das ſich ſelbſt aus jenen und über ſie hinaus erzeugende Reſultat und eben damit zugleich die Negativität gegen dieſelben ſein, d. h. ihr Aufgehobenwerden in concretere Idee. Die abſtracte Idee der alten Philoſophie iſt damit aufbewahrt, daß die allgemeinen Gedankenformen fortwährend der allgemeine Geiſt der Philoſophie bleiben; damit aufgehoben, daß das concrete Bewußtſein, d. h. daß der Geiſt, welcher die Rückkehr iſt aus Idee und Natur, ſich realiſirt und ſomit die logiſche Idee nur als die allgemeine Grundlage anſchaut, wogegen er ſich als die freie Alles in ſich zurückfaſſende Concretion, den unendlichen Springpunct der Lebensfülle weiß, worin die ganze logiſche Idee nur Moment iſt, nur momentielle (um ſo zu ſagen) nicht abſolute Totalität, welche vielmehr der concrete Geiſt iſt. Daher iſt das Bewußtſein jetzt das bewußte Unterſcheiden und Gegenſetzen wie weiterhin

Vermitteln von Wiſſen und Sein, Geiſt und Natur, und die concrete Idee iſt nicht allgemeiner über und vor beiden ſchwebender Logos, ſondern concrescirende und Alles entwickelt umſchließende Tiefe, welche auf ihrer höchſten Spitze den unendlichen Gegenſatz, welcher geſetzt iſt, endlich in Eins zuſammenzieht und auflöſt, aber als reſultirende Einheit, ſomit als Subjectivität, welche nur iſt als die abſolute Bewegung des Gegenſetzens der Totalitäten (Geiſt und Natur) und der Auflöſung des Gegenſatzes. Im Mittelalter iſt zwar das concrete Bewußtſein, das chriſtliche vorhanden, aber unmittelbar in dem Sinne des Vorausgeſetztſeins des abſoluten Proceſſes und der Gegenſtellung von Himmel und Welt, im Gedanken als Philoſophie des Chriſtenthums, d. h. als Philoſophie im vorausgeſetzten Inhalte der chriſtlichen Religion. Somit iſt hier das concrete Bewußtſein in die zwei abſtracten Seiten zerriſſen, in Form und unmittelbaren Inhalt, und die Form iſt abſtract, weil ſie nicht in immanenter Identität mit dem Inhalte iſt, der Inhalt iſt abſtract, weil er nicht der Formvermittlung immanent iſt, d. h. der Inhalt iſt zwar an ihm ſelbſt concret, aber dieſe concrete Totalität iſt, philoſophiſch betrachtet oder in philoſophiſcher Beziehung, abſtract, weil die reine Gedankenform gegenüberſteht und nur damit verbunden und vereinigt wird, und eben deshalb das Selbſtbewußtſein des Philoſophen nicht ſich ſelbſt in ſeiner göttlichen Beſtimmtheit als alle Wahrheit weiß, ſondern eine göttliche Totalität jenſeits ſeiner. Das Concrete iſt eben nur das Concresciren von Inhalt und Form, d. h. als deren innere abſolute Einheit, dieſes alſo, daß das Bewußtſein die göttliche Totalität nicht als

ein Jenſeits ſich gegenüberſtellt (denn in dieſem Falle iſt das Bewußtſein noch Projiciren ſeines eignen abſoluten Weſens, und ſtellt ſich ſeinem eignen Weſen gegenüber), ſondern daß das Bewußſein dieſe göttliche Totalität zur entwickelten concreten Gegenwart ſeiner ſelbſt zurücknimmt, und das Göttliche ſo nicht mehr als ſein Anderes, ſondern ſeine eigne Tiefe der ideellen Bewegung als das Göttliche weiß, d. h. alſo daß Gott als abſolut concreter Geiſt würklich iſt — die realiſirte Idee des Gottmenſchen, welcher wie in der Unmittelbarkeit der Religion ſo auch in der abſoluten Vermittlung der Philoſophie da ſein muß. Was hiergegen von dem Standpuncte unmittelbarer, religiöſer oder philoſophiſcher Geſtalten aus eingewendet und vorgeworfen wird, Selbſtvergötterung, iſt eine Rede, gegen welche die Philoſophie ſich ganz gleichgültig verhalten kann, indem ſie den Redenden einfach bemerklich macht, daß der Unterſchied nur in Vergötterung des Gemüths und endlichen Denkens auf der einen, und auf der andern ſpeculativen Seite in Göttlich-ſetzen des unendlichen Alles in ſich faſſenden Denkens beſteht (und Gott iſt nicht Gemüth oder endliches Denken, ſondern unendliches Denken und geiſtiges Schaffen). Denn in arger Täuſchung und Bewußtloſigkeit ſind alle diejenigen befangen, welche meinen, ihr Gott könne je etwas Anderes ſein als Vorſtellung oder Begriff des Weſens des Vorſtellenden oder Begreifenden; das Bewußtſein kann aus ſich und ſeinem Weſen nicht heraus. Hierauf beruht die ganze religiöſe Entwickelung. Die Philoſophie hat aber die Kraft, den Gegenſatz von Gott und Menſch, welchen die Religion noch beſtehen läßt, als den Gegenſatz des Bewußtſeins in ſich ſelbſt aufzulöſen in die abſolute Identität, und erſt

hierdurch iſt ſie das Begreifen ihrer ſelbſt und aller Würklichkeit. Denn es iſt thörigt, zu behaupten, man begreife die Würklichkeit, wenn man nicht das göttliche Denken und Begreifen wäre. Daß nun dieſe ſpeculative Alles abſchließende Idee, das Endreſultat der neueren Philoſophie, von den unſpeculativen Menſchen auf alle Weiſe mißverſtanden wie angefeindet wird, weiß die Philoſophie als nothwendige Kreuzigung Gottes von ungöttlicheren Standpuncten aus. Aber Gott iſt die Macht alles Anderen und die Verklärung wie der Sieg aus der Kreuzigung.

2) Die neue Philoſophie iſt ſomit die freie, d. h. in der Identität von Form und Inhalt von Innen heraus ſchaffende, Entwickelung der concreten Idee, und unterſcheidet ſich dadurch ebenſo vom Mittelalter als der alten Zeit, bewahret dieſelben aber in ihrem concreten Bewußtſein auf. Sie iſt ſo zwar, eben weil ſie die concrete Idee iſt, der tiefſte Gegenſatz von Denken und Sein, Geiſt und Natur, Subject und Object, aber weſentlich als die Bewegung dieſen Gegenſatz aufzuheben und in die abſolute Idee aufzulöſen. Ihr Anfang iſt das Aufſtellen des Gegenſatzes und die nur unmittelbare alſo mit der Vorausſetzung behaftete Löſung deſſelben. Ihr Ende iſt die abſolute Vermittlung und Löſung. Ihre Mitte iſt die Uebergangsbewegung von der Vorausſetzung zur abſoluten Vermittlung.

3) Hieraus ergibt ſich denn auch die Eintheilung der neueren Philoſophie. Das Bewußtſein überhaupt iſt das concrete gegen die ganze alte Philoſophie gehalten und eben ſo an und für ſich. Aber ſo als concretes Bewußtſein, welches nicht blos das Weſen des Würlichen, die logiſche Idee, entwickelt und faſſet, ſondern der ſich

ſelbſt faſſende concrete Geiſt als das Reſultat der vorausgeſetzten unendlichen Totaldiremtion iſt, hat doch daſſelbe wieder die drei Stufen der Unmittelbarkeit, der Negativität dagegen und der abſoluten Vermittlung, oder des unmittelbaren concreten Bewußtſeins, des concreten Selbſtbewußtſeins, und des abſoluten concreten Bewußtſeins in ſich, welchen Stufen aber jetzt nicht mehr die Formen der logiſchen Idee entſprechen (man nehme dieſes denn in dem ganz allgemeinen Sinne der Unmittelbarkeit und Vermittlung), ſondern die Formen des Bewußtſeins (unmittelbares Bewußtſein, Selbſtbewußtſein, allgemeines vernünftiges Bewußtſein — m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 413 — 439), jedoch in dem Sinne, daß hier überhaupt das abſolute, das philoſophiſche Bewußtſein geſetzt iſt, und mithin jene Stufen auch nur als Stufen nicht der Phänomenologie des Geiſtes, ſondern eben des abſoluten Bewußtſeins exiſtiren. An die Stelle aber der logiſchen Idee tritt die concrete Idee als der Gegenſatz von Natur und Geiſt und deren Einheit, und dieſe Idee verhält ſich in Beziehung zu jenen Stufen des Bewußtſeins ſo, daß das Erſte der unmittelbare Gegenſatz und die unmittelbare Einheit iſt; das Zweite die Subjectivität, welche den Gegenſatz in ſich hereinzieht und ihm die immanente Vermittlung gibt, jedoch als negative das Object einerſeits verſchwinden läßt, andererſeits mit ihm als innerem Anſtoße und Progreß ins Unendliche behaftet bleibt; das Dritte endlich das abſolute Subject, welches das endliche Subject und das Object frei aus ſich als in einander umſchlagende Totalmomente entläßt und eben ſo frei als deren Macht in ſich zurückſchließt, und ſich als das Setzen

aller Würklichkeit und die ihrer ſelbſt gewiſſe abſolute Wahrheit weiß. So erhalten wir drei Perioden der neueren Philoſophie, nehmlich:

a) Erſte Periode. Das concrete Bewußtſein in ſeiner Unmittelbarkeit. Von Baco und Carteſius bis Hume (1600 — 1780).

b) Zweite Periode. Das concrete Bewußtſein in ſeiner negativen Vermittlung. Von Kant bis Fichte (1780 — 1800).

c) Dritte Periode. Das concrete Bewußtſein in ſeiner abſoluten Vermittlung. Schelling und Hegel (1800 ff.). Die abſolute Würklichkeit der Philoſophie und damit Uebergang in den dritten Theil.

In den beiden letzten Perioden (es kommt hier überhaupt nicht auf Zeitdauer, ſondern nur auf die Idee an) iſt die Entwickelung in der größten Lebendigkeit und die Zeit im Zurücktreten zugleich und Sichverdichten wie Sicherfüllen. In dieſen Perioden iſt überhaupt der Weltgeiſt in der mächtigſten Bewegung. Es iſt Sichherumwerfen in allen Gegenſätzen und Ausgeburt der abſoluten Idee.

Erſte Periode.

Die neuere Philoſophie in der Unmittelbarkeit des concreten Bewußtſeins.

(Von Baco und Carteſius bis Hume — 1600 bis 1780 —).

Charakter und Eintheilung.

1) Das Philoſophiren iſt frei geworden. Es hat die Auctorität abgeworfen und beginnt mit dem Ich und ſeinem präſenten Inhalte. Glauben und Denken ſind in die Entzweiung gerathen, das Denken hat ſich aus

ſich ſelbſt emancipirt und beſchreibt nun alle Negationen in ſich, damit es überwinde. Es kann nicht anders ſein, als daß Glaube und Gedanke bei frei ſtrebendem Geiſte ſich zunächſt entzweien; der Gedanke reißt ſich heraus aus dem unmittelbaren Boden, und der Begriff iſt an und für ſich zugleich die Negativität gegen die Vorſtellung (obwohl andererſeits ebenſoſehr die höhere Affirmation ihres Inhaltes). Jetzt wird ſo di· Betrachtung ſelbſt wieder frei, organiſch, wie bei der alten Philoſophie.

2) Zunächſt ſtehen wir nun aber auf dem Boden des unmittelbaren concreten freien Bewußtſeins, eines Bewußtſeins alſo, wo die Entzweiung in Denken und Sein, Geiſt und Natur, ſowie deren Einheit im Geiſte oder der Natur ſelbſt noch unmittelbar und vorausgeſetzt iſt. Da nun die vollſtändige Vermittlung auf der einen Seite Uebergang vom Sein in das Denken, von der Natur in den Geiſt, auf der anderen Uebergang vom Denken in das Sein, von dem Geiſte in die Natur erfordert, alſo erſtens der Geiſt als vermittelt durch die Natur und deren Reſultat und Blüthe, und zweitens die Natur als vermittelt durch den Geiſt und geſetzt von ihm erſcheinen muß (denn die concrete Idee iſt, daß die Natur ebenſo die Vorausſetzung und der Grund des Geiſtes, als der Geiſt die Wahrheit und der vorausſetzende Grund der Natur iſt); ſo muß ſich auch die Philoſophie in dieſe beiden Seiten dirimiren.

a) Auf der erſten daher muß die Natur als Grund erſcheinen, und ſo die Einheit zwiſchen Natur und Geiſt durch die Natur ſelbſt begründet ſein. Die Natur wird ſo zur Totalität, welche ſich und ihr Anderes in ſich faſſet, über ihr eignes Andersſein hinausgreifend es in ſich

zurücknimmt. Hierbei kommt es nun auch nicht darauf an, daß in ſolchem Fortgange endlich auch zu Gott gekommen wird als einem Vorausgeſetzten. Denn Gott iſt dann, inſofern er nicht vorausgeſetzt ſondern vermittelt und herausgeſetzt iſt, nur das Weſen des Menſchengeiſtes, welches alſo mit dieſem ſelbſt aus der Natur reſultirt und in ihr liegt, wie dieſes denn in der höchſten Conſequenz dieſer Lehre (bei den ſgt. Materialiſten) entſchieden und mit vollkommnem Bewußtſein ausgeſprochen wird. Wird nun dieſes Reſultat dann als Grund ansgeſprochen, ſo iſt dieſes nur die Anerkennung, daß der Geiſt, obſchon vermittelt durch die Natur, doch das Erſte und die Wahrheit derſelben iſt, und dieſes iſt mithin der Umſchlag dieſer Richtung in die zweite. Dieſe erſte Richtung iſt überhaupt zu bezeichnen als Empiriſmus und Realiſmus, als Erfahrungsphiloſophie. Sie hat gleichen Standpunct mit der empiriſchen Wiſſenſchaft überhaupt, hat aber eine metaphyſiſche Richtung, d. h. ſie geht von dem Bewußtſein aus, auf ihre Weiſe das Weſen des Würklichen zu faſſen und den Geiſt aus der Natur zu begreifen, während die empiriſche Wiſſenſchaft als ſolche nur die Erſcheinungen unter Formen, Klaſſen, Geſetze bringen will, mit der Bedeutung, daß „in's Innere der Natur doch kein erſchaffener Geiſt dringe", und daß Natur wie Geiſt an und für ſich ſelbſt unbegreiflich ſeien. Es iſt dieſe Richtung ſo auch allerdings, nach der Weiſe ihres Erkennens, im Gegenſatze zu der Philoſophie, gewinnt aber philoſophiſche Bedeutung theils durch die Abſicht, das Weſen faſſen zu wollen und die in dieſer Beziehung aufgeſtellte Erkenntnißtheorie ſowie die metaphyſiſchen Vorausſetzungen, von welchen ſie doch wieder ausgehet, theils auch

negativ Bedeutung für die Philoſophie dadurch, daß die ſpeculative, die wahrhafte Philoſophie nur durch ihre Ueberwindung die freie Gewißheit und Vermittlung ihrer Wahrheit erhält; daher denn die zweite ſpeculative Richtung jene als ihre Negativität in dieſer Periode ſtets zur Seite hat und bekämpft.

b) Auf dieſer zweiten Seite hingegen muß vielmehr der Geiſt und das Denken als Grund erſcheinen, und ſo die Einheit zwiſchen Geiſt und Natur begründen, d. h. der Geiſt muß als Setzen und Vorausſetzen der Natur zugleich er ſelbſt und ſein Anderes ſein, ſein Anderes über es hinausgreifend in ſich zurücknehmen. Hier iſt denn der abſolute Geiſt das Vorausgeſetzte, welches als der Grund von beiden den endlichen Geiſt und die Natur zuſammenſchließt (wie unter a) die Natur dieſes Vorausgeſetzte iſt). Aus dem abſoluten Geiſte hat auch der Menſch die Idee (angeborne Idee, Idee aus Gott), und dieſe Idee iſt die Wahrheit und der Begriff von Natur und Geiſt. Der abſolute Geiſt iſt das Urband zwiſchen den Entzweiten und Entgegengeſetzten. Der abſolute Geiſt iſt aber das Vorausgeſetzte, welches in der vollen Conſequenz der erſten Richtung als Reſultat zum Vorſchein kommt (als der philoſophiſche Menſchen- rſpt. Weltgeiſt); und dieſes iſt die Spitze, worin beide Seiten zuſammengehen und ſich ergänzen, worin ſich die Nothwendigkeit der Doppelbewegung enthüllt. Dieſe ganze Seite iſt als ſpeculative Philoſophie, Rationalismus und Idealismus zu bezeichnen; ſie iſt die eigentliche Philoſophie, welche aber durch die andere Seite zur Vermittlung hingetrieben wird (m. denke z. B. nur an die angeborene Idee, wie ſie Carteſius und Leibnitz gegen Hobbes und Locke als ein Verwürk-

lichen, Vermittlen ihrer ſelbſt beſtimmen müſſen). Wegen der Unmittelbarkeit jedoch und dem Befangenſein des concreten Geiſtes in dem harten Gegenſatze von Natur und Geiſt iſt auch die ganze ſpeculative Philoſophie dieſer Periode bald mehr bald weniger in den Verſtand entäußert, am vollſtändigſten auf ihrer formellſten Spitze bei Wolf.

c) In beiden Richtungen aber iſt jetzt der freie concrete Geiſt vorhanden, das freie Ich, welches den Inhalt ſeines inneren Weſens und unmittelbaren Anſchauens ohne alle Auctorität aus ſeiner Präſenz herausſetzet. Beide Richtungen haben ferner nur in dieſer erſten unmittelbaren Periode ein unterſchiedenes Daſein, oder vielmehr eine weltgeſchichtliche Berechtigung zu unterſchiedenem Daſein. Denn wenn auch ſpäter noch (nach Kant) Erfahrungsphiloſophie auftritt, ſo iſt ſie machtloſe, bedeutungsloſe Erſcheinung, in der Weltgeſchichte ſchon aufgehoben, ein Muhamedanismus nach ſchon offenbartem Chriſtenthume. Daß aber dieſe Richtungen nur hier ein berechtigtes unterſchiedenes Daſein haben, folgt aus dem Weſen des concreten Selbſtbewußtſeins, worin ſich die Philoſophie durch Kant vertieft, und worin ſich jener unmittelbare Gegenſatz aufhebt. Jenes Selbſtbewußtſern nehmlich, wie es aus dem unmittelbaren Bewußtſein herausdringt, weiß nun ſich als die abſolute Macht, und wenn es auch als ſolches nur ein endliches iſt, zieht es doch alles Sein und Object in ſich herein und iſt der Standpunct, worauf alles Angeſchaute nur als Bild und Form im Geiſte und für den Geiſt gewußt wird, und ſo der Geiſt in ſeiner eignen Phänomenologie ſich Alles in Allem iſt. Hier hat daher der Anfang vom Sein und Objecte als

dem Grunde ganz ſeine Bedeutung verloren; ſie werden widerſtandslos zermalmt von dem Ich, und haben kein Sein = für = ſich, ſondern nur für Anderes als angeſchaute und gewußte. Im abſoluten concreten Bewußtſein endlich weiß ſich der Geiſt als Grund von Allem, entläßt die Gegenſätze frei aus ſich und nimmt ſie in ſich zurück. Hier kann mithin von Erfahrungsphiloſophie gar keine Rede ſein.

3) Indem ſo dieſe beiden Seiten durch dieſe Periode hinlaufen, hat dieſe weiterhin auch eine Stufenentwicklung in ſich. Zuerſt nehmlich iſt die Bewegung eine erſte unmittelbare, welche dann, angelangt auf ihrer Spitze, zweitens in ſich reflectirend und das unmittelbare Vermitteln wird, ſo in der Reflexion des Weſens der unaufgelöſte Widerſpruch der Unmittelbarkeit und Vermittlung in ſich, ſo wie Kreiſen in der formellen Logik und ihren unaufgelöſten Gegenſätzen, dann drittens die Befreiung des Bewußtſeins von ſeinen bloßen Vorausſetzungen, und damit Uebergang in das Selbſtbewußtſein. So erhalten wir in dieſer Periode drei Stufen:

a) Stufe der erſten Unmittelbarkeit in den beiden Richtungen des Empirismus und Rationalismus. Von Baco und Carteſius bis Locke und Leibnitz (1600 — 1690).

b) Stufe der Reflexion in den beiden Richtungen des Empirismus und Rationalismus. Von Locke und Leibnitz bis Kant (1690 — 1780).

c) Stufe der Befreiung und des Uebergangs. Berkeley, Rouſſeau, Hume (1710 — 1780).

Erſte Stufe.

Erſte Unmittelbarkeit des concreten Bewußtſeins.

(Von Baco und Carteſius bis Locke und Leibnitz — 1600 bis 1690).

Wir haben hier alſo die zwei Seiten der Erfahrungsphiloſophie und der ſpeculativen Philoſophie zu entwickeln. Dort Fortſchritt von Sein und Natur zu Denken und Geiſt, hier Fortſchritt von Denken und Geiſt zu Sein und Natur. Zuſammentreffen im abſoluten Geiſte als Reſultat und Vorausſetzung. Jene Seite geht durch Baco, Hobbes, Gaſſendi hin, dieſe durch Carteſius, Malebranche, Spinoza. Alles Uebrige: Skepticismus, Myſticismus u. ſ. w. hat hier keine weſentliche Bedeutung.

Erſte Seite des Gegenſatzes.

Die Erfahrungsphiloſophie und der Realismus.

1) Sie beſtehet alſo im Fortſchritte vom Sein und der Natur zu dem Denken und Geiſte. Erſteres iſt Grund, letzteres Reſultat, es iſt Darſtellung des zeitlichen Vermittlungsganges, worin das weſentliche Moment der Negativität des Spätern gegen das Frühere, mithin der ſich vermittelnden Selbſterzeugung des Spätern, verkannt iſt. Alle anderen Vorausſetzungen (ernſtlich oder aus Politik gemacht), aus Glaube, Religion u. dgl., gehen die Wiſſenſchaft an und für ſich nichts an. Das Sein iſt nun aber ebenſoſehr natürliches als geiſtiges (obſchon in concreterem Sinne die Natur dem Sein entſpricht); dann wird aber letzteres eben auch als Unmittelbarkeit und Natur aufgenommen, und die Gedanken von Natur wie Geiſt ſind Reſultate, Seinsblüthen.

2) Die Weiſe dieſes Philoſophirens iſt demnach die analytiſche Methode der Erhebung des vernommenen Inhalts zu allgemeinen Gedankenformen, die ſyntheti-ſche der Beſtimmung nach Erfahrung, und die zeitlich-genetiſche als Auffaſſung der erſcheinenden Entwicke-lung des Würklichen in allgemeinen Formen, Weſenskate-gorieen; wobei dieſes Philoſophiren die logiſchen Katego-rieen nur vorausſetzt, ohne ein freies ſpeculatives Bewußt-ſein über ſie zu haben und ſie zu beweiſen, und als ſein-ſollendes Philoſophiren von der Anſicht ausgeht, daß auf dieſe Weiſe das Weſen gefaßt werde. Eben hierdurch nehmlich gibt ſich dieſer höhere Empirismus den An-ſtrich und macht die Prätenſion der Philoſophie; es iſt aber eine Empirie, welche ſich als Reflexionsphiloſophie des Verſtandes benimmt, und für die ſpeculative, die wahr-hafte Philoſophie die Bedeutung der Verarbeitung des empiriſchen Reichthums zu abſtracten Gedankenformen, und der Hinweiſung auf die Vermittlung des Geiſtes hat. Dieſe Philoſophie will ſo zugleich eine beſonnene Erkenntnißtheorie ſein, iſt aber in der That ein Auf-ſtellen der Lehre des Erkennens vor dem Erkennen, alſo Widerſpruch und Bewußtloſigkeit, wie auch Vorausſetzen der Kategorieen. Das Letzte, die Endconſequenz hierbei iſt (wie es in der zweiten Stufe hervortritt), daß der Verſuch gemacht wird, die Kategorieen ſelbſt aus der Em-pirie zu deduciren, wobei aber die Nothwendigkeit und Weſentlichkeit derſelben zu Grunde geht und zugleich vergeſſen wird, daß die Deduction ſelbſt die Kategorieen ſtets ſchon vorausſetzt. So bei Locke, dem reflectirenden Metaphyſiciren; wovon näher in der nächſten Stufe.

3) In dieſer Richtung ſind nun näher hervorzuheben:

a) Baco von Verulam als Grundleger,

b) Hobbes und Gaſſendi als Ausführer zur metaphyſiſchen Conſequenz.

Erſte Form.

Die Grundlegung des Baco von Verulam.

(Seit 1600.)

1) Baco von Verulam aus London (1561 — 1626), welcher ſich von den Banden des Ariſtoteles und der Scholaſtik vollſtändig befreite und mit Abwerfung aller Auctoritäten und äußeren Vorausſetzungen auf den präſenten Inhalt des Ich, auf das unmittelbar anſchauende und vernehmende Ich und beſonnenes Durchdenken ſeines Inhalts hinwieß und verlangte, auf dieſe Weiſe die Wahrheit ganz von Neuem zu ermitteln, zu welchem Zwecke er ſelbſt eine „*magnam scientiarum restaurationem*“ begann, und in einigen Werken, namentlich „de dignitate scientiarum“ und novum Organon“ würklichen Grund legte — dieſer Baco ſtehet ſomit an der Spitze des neueren freien Philoſophirens von der Seite der Erfahrungsphiloſophie her, und iſt zugleich der Vater und Heerführer der neueren empiriſchen Wiſſenſchaften.

2) Zu betrachten iſt zuerſt ſeine Eintheilung der Wiſſenſchaften in dem Werke: de dignitate scientiarum, und ſodann das *Organon.*

a) Baco macht die Eintheilung der Wiſſenſchaften nach Gedächtniß, Phantaſie und Verſtand in Geſchichte, Poeſie und Philoſophie (was denn freilich ſo verſtanden werden muß, daß der Verſtand das allein

Wiſſenſchaft bildende Princip iſt, und nur, jenachdem er ſich mehr im Elemente des Gedächtniſſes oder der Phantaſie oder rein in ſich ſelbſt bewegt, die Wiſſenſchaft der Geſchichte, der Poeſie und der Philoſophie, letztere mithin als das Uebergreifende, erzeugt. Das iſt dann aber pſychologiſcher Formalismus, und nur das Unterſcheiden der hiſtoriſchen und philoſophiſchen Sphäre von Bedeutung, nur daß auch ſo die wahrhafte Philoſophie die Geſchichte übergreifend in ſich aufnimmt). Religion und Theologie fallen aus dem wiſſenſchaftlichen Kreiſe aus, weil ſie auf beſonderer Offenbarung und Inſpiration beruhen (die Wiſſenſchaft will ſich frei machen von religiöſen Vorausſetzungen). In die weitere Eintheilung folgen wir hier nicht. Nur das ſei noch bemerkt, daß die Philoſophie in Ontologie und concrete Philoſophie, und letztere in die Lehre von Gott, Natur und Menſch eingetheilt wird. Dieſes iſt Verhältniß der Logik, der abſtracten Idee zur concreten.

b) Im *Organon* wird dann als die wahre Grundlage aller Erkenntniß die Erfahrung aufgeſtellt, und der logiſche Formalismus des Schließens als unbedeutend verachtet, dagegen der Inhalt für die wahre Erkenntniß erklärt. Und allerdings iſt der concrete Inhalt der Erfahrung einerſeits, andererſeits die ſpeculative Idee das Wahre gegen den logiſchen Formalismus. Allein bei Baco wird der Inhalt des aufnehmenden Bewußtſeins (des *νοῦς παϑητικός*) nur vom empiriſchen Verſtande zu allgemeinen abſtracten Gedankenformen verarbeitet (die „formae universales et leges certae, quae omnia ordinant, e. gr. caloris, lucis, ponderis“ — novum organon II. 2 u. 17), wobei er allerdings eine empi=

riſche Dialektik als Moment des Beſtimmens fordert (nov. organ. I, 105). Dieſe iſt aber freilich kein ſpeculatives Begreifen, iſt nicht Schaffen des Geiſtes, der Idee, ſondern empiriſch-dialektiſcher Verſtand. Es hat den Schein des Ariſtoteliſchen Verfahrens, auch Platoniſcher Dialektik, welche Baco ſelbſt (a. a. O.) als Vorbild anführt. Allein Ariſtoteles verwandelte die empiriſchen Dinge (obſchon ſich bei ihm häufig eine allerdings mehr verſtandesmäßige Auffaſſungsweiſe findet) in würklich ſpeculative Gedanken, in Weſensideen, indem er den Nous und die Idee zum ſich offenbarenden Weltprincip machte; und die tiefere Platoniſche Dialektik (denn freilich iſt Platon's Dialektik häufig mehr empiriſch und äuſſerlich) iſt gleichfalls ſpeculativ, geht von der Idee als dem Weſen und ihrer immanenten Dialektik aus. Dennoch hat Baco das unſterbliche Verdienſt, auf denkende Durchdringung des mannigfaltigen concreten Inhalts hingearbeitet zu haben, damit ſich ſo der Geiſt der Maſſe, des Phantaſirens und Aberglaubens bemächtige. Näher fordert er zu dieſem Zwecke eine gewiſſe Kunſt und ſtellt eine Methode auf, indem er namentlich verlangt, einmal, daß man von den Endurſachen abſehen und dafür die würkenden NaturNatururſachen erforſchen ſolle (welches gegen die äuſſerlichen Zweckbetrachtungen ſeine Richtigkeit hat, aber zugleich in das Gemeine herabſinkt gegen die tiefſinnige wahrhaft ſpeculative Zweckbetrachtung auch des Phyſiſchen bei Platon und insbeſondre Ariſtoteles), und zweitens daß man die Anticipation des Geiſtes mit der Interpretation der Natur verbinden ſolle (worin doch auch die Anerkennung der Idee hindurchleuchtet). Und gerade in Beziehung auf dieſe Interpretation der Natur for-

dert nun Baco gehörige analytiſche Zergliederung, Induction und dialektiſche Beſtimmung (z. B. der Satz: „Licht iſt das Wärmende", löſt ſich vor der empiriſchen Dialektik auf, weil theils Licht mitunter auch nicht wärmt, theils Wärme auch ohne Licht vorhanden iſt; oder die Sätze: „du ſollſt nicht tödten, nicht Unwahrheit reden", haben ihre Ausnahmen, alſo Beſtimmungen, die Negation in ihnen ſelbſt). Auf dieſe Weiſe, meint Baco, würden wir das Würkliche wahrhaft erkennen, und zwar die Natur, „radio *directo*" (die Natur, das Sein, iſt das Erſte, Unmittelbare, die Grundlage), uns ſelbſt „radio *reflexo*" (als Erkenntniß in dem Widerſcheine der Natur), Gott endlich „radio tantum *refracto*" (in der rationellen, ſpeculativen Richtung iſt vielmehr Gott das Erſte, der Grund, worin erſt Alles erkannt wird; m. vgl. Carteſius, Malebranche: „nos omnia in Deo videre", Spinoza; bei Baco und der empiriſchen Richtung heißt es hingegen „nos omnia per naturam et sensum, in natura et sensu videre"). Dieſe Weiſe gewähret alſo nur ein vorläufiges Verarbeiten des Stoffes zu abſtracten Gedankenformen, (Licht, Wärme, Recht u. ſ. w.), und ſomit Befähigung der Maſſe, in der ſpeculativen Idee geſetzt zu werden, ſie iſt zeitliche Vermittlung der Idee.

5) Dieſe ſo von Baco gelegte Grundlage muß ſich nun näher expliciren und über den Inhalt ausbreiten (in den empiriſchen Wiſſenſchaften überhaupt), insbeſondre aber in philoſophiſcher Beziehung ihre metaphyſiſche Conſequenz (das Sein der Grund des Geiſtes) entwickeln. So hat denn Hugo Grotius (1583 — 1645) die Idee des Rechts, das ſgte. Naturrecht durch Induction aus Geſchichte und Rechtsgewiſſen aufgeſtellt (ein zweideutiges

Unternehmen!), was dann von Sam. Pufendorf (1632 bis 1694) noch weiter entwickelt wurde. Und während ſo auf der einen Seite die ewigen Geſetze des Rechts und Staats abſtrahirt wurden, wurden auf der anderen die ewigen Geſetze des Himmels von dem großen Keppler († 1630) entdeckt, und Galilei († 1642), Toricelli, († 1647) u. A. ſuchten und fanden mancherlei Geſetze der Natur. Es iſt concreter Geiſt, welcher ſich die Welt auch von dieſer Seite her erobern, ſie in ihrer ewigen Geſetzlichkeit erfaſſen will. Aber die metaphyſiſche Conſequenz der Erfahrungsphiloſophie wurde nun weiter durch Hobbes (auch Gaſſendi) gezogen.

Zweite Form.

Die metaphyſiſche Conſequenz des Empirismus bei Hobbes und Gaſſendi.

(Seit 1630.)

1) Es iſt das große Verdienſt von Thomas Hobbes, Freund von Baco (1588 — 1679), in ſeinen „elementis philosophiae“ und anderen Schriften die metaphyſiſche Conſequenz der Erfahrungsphiloſophie vollzogen zu haben, nehmlich die Natur als die Totalität zu erfaſſen, welche über ihre Blüthe, den Geiſt hinausgreift und ihn in ſich hält; Hobbes wird durchaus von vorausgeſetzten metaphyſiſchen Principien geleitet, von den Kategorieen des Weſens und namentlich dem Gedanken der Einheit in aller Mannigfaltigkeit ſo wie der Geneſis der Natur als des allumfaſſenden ſich ſelbſt entwickelnden Grundes. Sein und Natur ſind das Erſte, Denken und Geiſt das Zweite, nur des Erſteren unfreie Blüthe. Während wir ſo bei Baco noch mehr bloße empiriſche Wiſſenſchaft

finden, ſehen wir bei Hobbes metaphyſicirenden Empirismus, Verſtandes-Metaphyſik des Empirismus, als conſequentes Syſtem (wie es ſich noch heutzutage viele Naturforſcher und Mediciner bilden, und wie es die Franzöſiſchen Materialiſten entwickelt haben). Solche Conſequenz iſt wiſſenſchaftlich mehr werth, als ein gedankenloſes Schwanken zwiſchen empiriſchem Verſtande und Gemüth oder Religion, wenn auch in letzterem Falle ein tieferes Lebensgefühl vorhanden ſein mag. Hobbes bekämpfte von jener Idee der Einheit aus auch namentlich die Lehre des Carteſius vom Geiſte als vom Körper weſentlich verſchiedener Subſtanz.

2) Näher betrachtet lehrt Hobbes Folgendes:

a) Princip von Allem iſt der Körper und die ihm immanente Bewegung. Die Philoſophie muß aus den Würkungen dieſer bewegten Körperlichkeit die Urſachen mit Beſonnenheit erkennen. Sie hat zwei Theile, die Lehre vom natürlichen Körper und die Lehre vom Staatskörper.

b) Zuerſt alſo vom natürlichen Körper. Formelle Erklärungen von Körper, Raum, Bewegung, Zeit. Dann insbeſondre Entwickelung des empfindenden und vorſtellenden Körpers. Empfindung iſt Gegenbewegung von Gegenſtand und Organ; Reſultat iſt Bild und Vorſtellung. Organe ſind Lebensgeiſter (Nervenäther), Gehirn, Nerven, Herz. Gedächtniß und Erinnerung ſind Fortbewegung und Erneuerung der Bilder im Organe. Erkenntniß reicht ſoweit die Bilder reichen. Geiſt iſt überhaupt nichts Anderes als Organiſation von Gehirn und Nerven, ätheriſirte und reflectirte immanente Körperbewegung. Das Denken iſt Rechnen mit den Bildern, Ab-

diren und Subtrahiren. Das Ueberſinnliche geht daher das Denken nichts an; es iſt Sache der poſitiven Religion und des Regenten (woher aber hat es denn jene und dieſer?). Für das Denken iſt nehmlich ein immaterielles Weſen ein reiner Widerſpruch. Das Wollen iſt nur letztes Begehren; ſittliche Ueberlegung iſt Berechnung der angenehmen und unangenehmen Folgen. Selbſtliebe iſt der Grundtrieb aller menſchlichen Handlungen (und allerdings iſt das Selbſt in allem Menſchlichen präſent; es kommt aber darauf an, ob es als im Göttlichen aufgehobenes, oder als in ſich fixirtes Moment gegenwärtig iſt). Das Gewiſſen kommt von Außen, durch Sitte, Geſetze, Religion (und allerdings geſtaltet ſich das Gewiſſen verſchieden nach den verſchiedenen Standpuncten der Entwickelung). Die menſchliche That iſt naturnothwendig; und überhaupt Alles iſt abſolute Nothwendigkeit in der Totalverkettung, deren letzter Ring Gott iſt. Hier kommt denn die Religion herein, und Hobbes erweiſt nun ſehr leicht das Vorherwiſſen, die Vorherbeſtimmung, die Gnade und Gnadenwahl Gottes. Gott handelt rein nach ſeiner Allmacht, und für ihn gibt es weder Gutes noch Böſes, weil er unter keinem Geſetze ſteht. (Für Hobbes giebt es im Denkſyſteme keinen Gott u. ſ. w.; ihm iſt die Natur Gott; er ſchmiegt ſich hier dem Poſitiven an).

c) Sodann vom Staatskörper. Im Naturzuſtand iſt „bellum omnium contra omnes“ (der Menſch iſt böſe, ſelbſtſüchtig von Natur). Die Selbſtliebe aber, welche jenen Krieg Aller gegen Alle erzeugt, treibt dann die Menſchen auch wieder zu friedlichem Vereine, damit Jeder durch Alle ſein Selbſt ſchütze. Solcher Ver-

ein iſt der Staat als Rechtsverein. Er entſteht durch Gewalt oder Vertrag. Die Erbmonarchie iſt die beſte Verfaſſung; und der Monarch ſtehet als Gott auf Erden über allen Geſetzen. Dieſe Lehre wurde dann weiterhin vertheidigt von Salmaſius und Filmer, bekämpft von Milton, Sidney und Locke. Sie und ihr Gegenſatz gewannen durch die damaligen politiſchen Bewegungen in England auch entſchieden praktiſche Bedeutung.

3) Die weitere Entwickelung des Empirismus nach der Seite der Erkenntnißtheorie hin ſtellt ſich in Gaſſendi (1592 — 1655) dar, welcher durch ſeine Betrachtungen über Imagination, Syllogismus und Methode dem Locke vorarbeitet. Auch nimmt Gaſſendi die Atomenlehre für die Conſtruction der Natur auf, und enthüllt hierdurch die metaphyſiſch-atomiſtiſche Conſequenz des Empirismus (die Zerſplitterung in die vielen Daſeienden), dadurch zugleich Uebergang bildend zu dem Principe der Individualität bei Locke (ſpeculativ ebenſo bei Leibnitz). Die Atomiſtik gewann durch ihn bedeutendes Anſehen, und verbreitete ſich in ganz Europa vornehmlich bei Mathematikern, Naturforſchern, Aerzten. Sie iſt an und für ſich Erzeugniß des Denkens, metaphyſiſche Form (man kann die Atome nicht wahrnehmen, ſie liegen auſſerhalb der Erfahrung), ſchlägt aber ſofort in die ſinnliche Vorſtellung um und will das Werden zu einem Scheine herabſetzen, ſich ſo von der Schwierigkeit, daſſelbe zu begreifen, befreien (m. vergl. oben bei der griechiſchen Atomiſtik S. 167 ff.). Sie iſt bequem für Mathematiker und Naturforſcher, die Möglichkeit des Puncts iſt zu unendlicher Punctualität fixirt; ſie iſt ſo begriffslos (m. vergl. oben das reine Sein der Eleaten, und die Sätze des Zenon

gegen die Bewegung S. 159 ff.). Was Gaſſendi von Gott und Unſterblichkeit lehrt iſt theils zu übergehen, theils zeigt ſich in der Vorausſetzung von jenem das Bedürfniß, ein organiſirendes Princip zu haben (wie bei Herbart). Auch Gaſſendi kämpfte gegen Carteſius, namentlich auch gegen deſſen Dualismus zwiſchen Seele und Körper.

Zweite Seite des Gegenſatzes.

Die ſpeculative Philoſophie und der Idealismus.

1) Hier iſt die unmittelbare Vorausſetzung, daß das Denken und der Geiſt die Totalität ſei, welche über Sein und Natur hinausgreife und ſie in ſich faſſe. Dieſes iſt ſpeculativ und Idealismus (alle wahrhafte Philoſophie iſt Idealismus). Der Gedanke iſt Macht an und für ſich ſelbſt, iſt nicht behaftet mit der zeitlichen Vermittlung; ſo iſt er Schaffen der Welt aus ſich. Aber Natur und Geiſt ſind ebenſo unmittelbar geſchieden; der abſolute Geiſt iſt das Band.

2) Dieſe Idee hat aber den Proceß der Entwickelung in ſich, und der Fortſchritt iſt darin begründet, daß die unmittelbar entgegengeſetzten Subſtanzen, Natur und Geiſt, deren zunächſt mehr von Außen her geſetztes Band Gott iſt, ſich auflöſen in die Eine Subſtanz, worin ſie nur Attribute ſind, ſo daß das zunächſt nur vorausgeſetzte Band nun zum immanent geſetzten wird, womit denn zugleich die Welt zum bloßen Scheine der Selbſtſtändigkeit herabgeſetzt wird.

3) So haben wir auch hier zwei Grundformen, zuerſt die Grundlegung, und zweitens die Durchführung zur metaphyſiſchen Conſequenz, bezeichnet:

a) durch Carteſius, dann

b) als vermittelnde Glieder durch Geulinx und Malebranche, endlich

c) den Vollender der metaphyſiſchen Conſequenz, Spinoza.

Erſte Form.

Die Grundlegung des Carteſius nebſt Fortbildung des Geulinx und Malebranche.

(Seit 1630.)

1) Mit Carteſius (1596 — 1650) gewinnen wir den neuen Anfang der freien ſpeculativen, alſo eigentlichen Philoſophie, des Idealismus, d. h. der Macht des Denkens und Geiſtes. Hauptſchriften ſind die „meditationes de prima philosophia“ und die „principia philosophiae“.

Das Erſte bei Carteſius iſt demnach die Befreiung des Ich als des rein denkenden von allen Vorausſetzungen (die ſkeptiſche Reinigung, Läuterung; dem Carteſius Egoismus vorwerfen, weil er vom reinen Ich ausgeht, iſt Thorheit). Das Zweite iſt dann neue Schöpfung des Würklichen aus dem Ich und ſeinem Grunde, ſeiner Tiefe. Allein hierbei bleiben zunächſt Denken und Sein, Geiſt und Natur der unendliche Gegenſatz, vorausgeſetzte Subſtanzen, und ebenſo Gott das vorausgeſetzte Band. Es iſt dieſes ſo das unmittelbare Ausſprechen des unendlichen Gegenſatzes und ſeiner Vermittlung; ſo iſt es der unaufgelöſte Widerſpruch.

2) Nachdem Carteſius in ſeiner Schrift „de methodo“ insbeſondere auf die Nothwendigkeit der Beſonnenheit und Gedankenklarheit des Philoſophirens hingewieſen hat, beginnt er nun:

a) Mit der Läuterung des Geiſtes von allen Vorausſetzungen (allen empfangenen und auf nicht philoſophiſche Weiſe gebildeten Anſichten, Gefühlen, Neigungen, Wünſchen, Vorſtellungen, Begriffen) durch die Skepſis, d. h. eben das Dahingeſtelltſeinlaſſen aller Vorausſetzungen und Beſtimmtheiten. Dieſes iſt das negative läuternde Feuer, der rechte Anfang der freien Philoſophie, das Abſchütteln aller Poſitivität und Auctorität, das negirte Mittelalter.

b) Das Ich, ſo befreit von aller Beſtimmtheit, bleibt ſich aber doch in aller Skepſis immer das ſeiner ſelbſt als des Seienden Gewiſſe. Denn Zweifeln iſt doch Denken, und Denken iſt Sein. Daher der erſte unerſchütterliche Satz der Philoſophie: „*Cogito ergo sum*“, d. h. sum cogitans, Denken iſt nur denkendes Sein, involvirt das Sein, alſo: Ich iſt denkende Subſtanz; Denken aber bezeichnet alle geiſtige Erweiſung (m. vergl. princip. philosoph. I, 7 u. 9, nebſt der responsio ad sec. object. in meditat. p. 74). Jener Satz iſt, wie Carteſius ſelbſt in jener responsio bemerkt, nicht Schluß, denn der Oberſatz würde den Schlußſatz vorausſetzen (m. ſ. Hegel, Encyklopädie §. 190); ſondern er iſt unmittelbares Bewußtſein, das ſich ſelbſt als die Identität von Denken und Sein, als das denkende Sein, die denkende Subſtanz, unmittelbar wiſſende Bewußtſein (m. vgl. den transcendentalen Synthetismus Krug's, auf dieſem Standpuncte ſtehet er; es iſt transcendentaler, d. h. hier nichts Anderes als unmittelbarer, Bewußtſeins-thatſachlicher Synthetismus — m. vergl. auch Hegel, Encyklopädie §. 76 ff.). Dieſe denkende Subſtanz nun nennt man Seele, deren nothwendige Gedanken

oder angeborne Ideen aber ebenſo ihr Sein involviren, wie das Denkende überhaupt ſein Sein (cogito ergo sum, cogito *primitive hoc*, ergo *hoc* est — die Idee iſt die Totalität, welche das Sein als Moment in ſich trägt). Nun weiß ſich die Seele ſelbſt als endlich und unvollkommen, hat aber die nothwendige urſprüngliche Idee des vollkommenſten Weſens, d. h. des abſoluten Grundes, deſſen Begriff die Exiſtenz, nach Obigem involvirt (denn Gott iſt das abſolute Denken, ſomit ebenſo Sein, wie das denkende Ich; die Idee aber des abſoluten Denkens iſt urſprünglich in der Seele, alſo ſeiend an ihr ſelbſt). Dieſe Idee nehmlich kann nicht Idee des endlichen Ich, ſondern nur im endlichen Ich ſein, und zwar aus Gott ſelbſt, da nur das unendliche Weſen den Gedanken des Unendlichen im Endlichen erzeugen und begründen kann; d. h. eben dieſe Idee iſt ſelbſt das göttliche Daſein im Menſchen, die göttliche Gegenwart. Allerdings aber wird auf dieſem unmittelbaren Standpuncte Gott wieder ſogleich projicirt und vorausgeſetzt, ſo wie eben damit der Menſch Gott gegenüber verſelbſtſtändigt; ſomit iſt ſeine Realität nicht wahrhaft vermittelt, und in jenem Gedankengange der unaufgelöſte Widerſpruch (des Unendlichen im dennoch davon getrennten Endlichen) enthalten. Gott als das vollkommne Weſen iſt nun aber auch die lautre Wahrheit ſelbſt (der Geiſt der Wahrheit, die abſolute Idee iſt das immanente Weſen des Menſchen). Daher muß auch in uns, die wir aus Gott ſind, das klar Erfaßte und Gedachte wahr ſein, Realität in ſich haben (dieſes iſt ſchon Vorausſetzung für den Beweis von Gottes Daſein; Carteſius dreht ſich im Zirkel, es iſt Formalismus). Alles Falſche kommt nur von der Ne-

gation, der Verwirrung und dem böſen Willen in uns, den Endlichen, inwiefern wir uns nicht von der göttlichen Wahrheit affirmativ durchdringen laſſen. Das vorher Entwickelte nun und das Folgende erkennen wir klar, haben davon klare Ideen, und deshalb hat es Realität (Phantaſie, endlicher Gedanke brauchen nicht Realität zu haben; das weiß Carteſius ſo gut wie Andre, welche ſich brüſten, jenen mit der einfachen Bemerkung abzufertigen, die Vorſtellungen und Gedanken der Menſchen ſeien noch gar verſchieden von dem Sein der Dinge).

c) Subſtanz (dieſes iſt die der Unmittelbarkeit entſprechende Kategorie) iſt das ſelbſtſtändige Sein. Im höchſten Sinne iſt nur Gott Subſtanz, abſolut ſelbſtſtändig; im allgemeineren weiteren Sinne ſind auch die endlichen Weſen Subſtanzen, inſofern ſie nehmlich an ihnen ſelbſt ſelbſtſtändig ſind (Weſen, Totalität, nicht Inhärenzen, Eigenſchaften, Attribute, ſondern deren ſeinliche Unterlagen, Subſtrate), obſchon ihre Selbſtſtändigkeit aus Gott iſt, und ſie mithin, ihm gegenüber, als unſelbſtſtändig erſcheinen. Attribut iſt Weſensbeſtimmtheit der Subſtanz. Modus iſt unweſentliche Beſtimmtheit. Es gibt alſo Eine unendliche Subſtanz, Gott den abſoluten Geiſt, und dann zwei endliche ſchlechthin entgegengeſetzte gegen einander undurchdringliche Subſtanzen, Materie und Geiſt — die unendliche Entzweiung. Beide nehmlich ſind geſchieden durch ihre Begriffe, deren einer dem anderen vermittelungslos gegenüberſteht, in folgender Weiſe:

α) Der Begriff (das Attribut, die Weſensbeſtimmtheit) der Materie iſt die Ausdehnung; Körper iſt die modificirte Ausdehnung. Es gibt demnach keinen leeren Raum; denn Raum iſt Ausdehnung, Ausdehnung Materie (hier alſo

Ineinsfallen, Nichtunterſcheiden des ideellen und des concreten materialiſirten Raums — m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 261). Es gibt auch keine Atome. Die Natur faſſet Carteſius als einen unendlichen Mechanismus, worin Gott das Urbewegende iſt (denn die Materie iſt entgeiſtet, ohne Idealität an ihr ſelbſt; ſo bewegt ſie Gott wie von Außen und Alles wird Mechanismus).

β) Der Begriff (das Attribut, die Weſensbeſtimmtheit) der Seele, des Geiſtes iſt das Denken, die einfache in ſich webende Idealität, die Negation aller Ausdehnung, alles Auſſerſichſeins. Das Denken iſt aber Erkennen und Wollen (als ſtrebendes Denken). Es gibt in der erkennenden Seele dreierlei Ideen: ideas *sensitivas*, *factas*, *innatas*. Letztere bezeichnen zunächſt nur die Möglichkeit der Seele, ſich aus ſich ſelbſt zum Begreifen, zu den Ideen zu verwürklichen (das Anſich zum Fürſich zu erheben; die ewigen Ideen ſind an ſich in der Seele, und als verwürklicht ſind ſie ſich denkende Ideen: m. vgl. notas Cartesii in programma quoddam art. XII. in meditatt. p. 184. Die Ideen kommen allerdings zum Fürſichſeyn erſt durch die negative Aufhebung der vorausgeſetzten Vermittlung, des Empfindens, Anſchauens u. ſ. w. — nach Locke's Satz: „nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu.“ — Aber ſo wenig das Thier aus ſeiner zunächſt im Ei realiſirten Möglichkeit ſich zur Würklichkeit vermittelſt der Luft, der Nahrung u. ſ. f. ohne ſeine urſprüngliche Idee und Seele entwikkeln kann, vermöge welcher das Vorausgeſetzte durch die Aſſimilation in ſeiner niederen Beſtimmtheit aufgehoben wird: ſo wenig würde der Geiſt — Geiſt werden können

ohne ſeine urſprüngliche alles Niedere aufhebende Unendlichkeit. Und zwar iſt der Geiſt nicht endliches, ſondern unendliches Aufheben).

γ) So ſind alſo Geiſt und Materie, und in der Form der Einzelheit Seele und Leib durch ihre Begriffe urſprünglich von einander geſchieden. Die Seele iſt nur einfaches Denken, der Leib nur Ausdehnung und Maſchine des Ausgedehnten; die Thiere ſind nur ſolche Maſchinen (denn Carteſius ſpricht ihnen die Seele ab). Die Seele kann aus ſich ſelbſt nicht zum Leib, der Leib nicht zur Seele kommen; es iſt ſo vermittlungsloſer Gegenſatz, der abſolute Bruch, von Hobbes durch Verſenken des Geiſtes in die Natur, alſo unwahr aufgehoben. Dennoch muß irgend eine Vermittlung vorhanden ſein. Dieſe will Carteſius in den Lebensgeiſtern finden. Die Seele ſoll ſie, ſie ſollen den Leib beſtimmen. So müßte aber in ihnen die Seele ſelbſt leiblich, der Leib ſeelenhaft ſein, was Carteſius wieder als ungereimt verwirft. Er drehet und wendet ſich, allein er kann den Widerſpruch nicht löſen; denn er hat einmal Seele und Leib als urſprünglich geſchiedene Subſtanzen, mithin vermittlungslos geſetzt. So wird der Knoten vielmehr endlich zerhauen durch die Aſſiſtenz Gottes, des ſchaffenden abſoluten Geiſtes. Im abſoluten Geiſte liegt zwar allerdings die Vermittlung, aber die immanente. Bei Carteſius jedoch, wegen des Standpunctes der Unmittelbarkeit, wird die Vermittlung zu äuſſerlicher (nicht Uebergehen der Begriffe, und mit ihnen der Realitäten, Exiſtenzen derſelben, aus ſich ſelbſt ineinander), und ſie bleibt Vorſtellung und Vorausſetzung. Denn da Gott Geiſt iſt, wenn ſchon unendlicher, ſo iſt die Frage, wie er ſein Anderes

ſetzen kann, wenn der Begriff des Geiſtes, alſo auch des unendlichen, durch das Denken erſchöpft iſt? Immerhin jedoch beruhet die Vermittlung durch „*aſſiſtentia Dei*“ auf ſpeculativem Bedürfniſſe, und wennſchon der ſogenannte „*influxus phyſicus*“ zwiſchen Seele und Leib zuletzt auch ſich ſpeculativ bewähret, ſo iſt er doch ſo unmittelbar aufgefaßt noch ganz unter dem Standpuncte der Philoſophie, daher auch unbefriedigend für Carteſius, wie Geulinx, Malebranche, Spinoza, Leibnitz.

3) Zunächſt nun arbeitete:

a) Arnold Geulinx (1625 — 1669) jene Aſſiſtenz Gottes beſtimmter heraus zum ſgt. „*ſyſtema cauſarum occaſionalium.*“ Seele und Leib ſind freilich durchaus geſchieden; dennoch bewegt ſich der Leib nach dem Willen. Ich ſelbſt thue das nicht, denn ich weiß nicht, wie es zugeht, da doch der Geiſt Wiſſen von Allem ſein muß, was er thut. Alſo würkt vielmehr Gott im Leib, und mein Wille wird für Gott nur die Veranlaſſung (cauſa occaſionalis) ſeines Würkens. Die Lebensgeiſter aber können Nichts erklären. Es erhellet aber, daß die Vermittlung des Geulinx nur eine nicht tiefer gehende Entwickelung der Carteſianiſchen Aſſiſtenz iſt, mithin an demſelben Mangel leidet.

b) Die tiefere Entwickelung finden wir nun aber ſchon bei Malebranche (1638 — 1715), indem dieſer beſtimmter die Unſelbſtſtändigkeit der Welt und die Immanenz aller Dinge in Gott ausſpricht, mithin die Vorausſetzung des Carteſius und Geulinx zu ſetzen beginnt, das Vorausgeſetzte herausſetzet, in ſeiner Schrift: de inquirenda veritate. Doch ſind auch ihm noch

Seele und Leib geſchiedene Subſtanzen, Gott aber iſt als deren mehr immanentes Band geſetzt.

α) Das Weſen des Leiblichen iſt die Ausdehnung mit dem Vermögen der Form und Bewegbarkeit. Die Materie überhaupt iſt die ausgedehnte Subſtanz.

β) Das Weſen der Seele iſt das Denken als das Vermögen der Idee und Neigung, d. h. die Fähigkeit, Ideen und Neigungen zu empfangen. Der Geiſt überhaupt iſt die einfache denkende Subſtanz.

γ) Das Form und Bewegung in der Materie, Ideen und Neigungen in der Seele Würkende iſt Gott, der Ort der Geiſter und (wenigſtens idealen) Leiber, in welchem wir auch Alles ſchauen. Er iſt Allem als die allgemeine Idealität und (wenigſtens ideale) Ausdehnung immanent (man ſieht hier die Convergenz zu Spinoza, die verſchiedene Subſtanzialität von Leib und Seele aufzuheben in verſchiedene Attribution der Einen Subſtanz, wobei, wie ſich bei Spinoza zeigen wird, freilich Denken und Ausdehnung noch immer nicht in die wahre Einheit des Proceſſes, oder durch den Proceß der Einheit in ſich vermittelt ſind). Obſchon alſo Seele und Leib an ſich durchaus entgegengeſetzte Subſtanzen ſind, ſo iſt doch Gott das immanente Band zwiſchen denſelben. So rühren dann auch die Ideen der äuſſeren Gegenſtände weder von den Gegenſtänden her, noch werden ſie von der Seele ſelbſt erzeugt, noch ſind ſie ihr angeboren (de inquirenda veritate l. III. p. 2. c. 2 — 5: „Auguſtinus ſagt: Sprecht nicht, daß ihr euer eignes Licht ſeid"): ſondern die Seele ſchaut die Dinge unmittelbar in Gott, und würkt auf ſie aus Gott; Gott gibt ihr unmittelbar die Ideen des Körperlichen, und formt und

bewegt damit in Einheit die Materie zu entſprechenden Geſtaltungen (inſofern hierbei an einer formellen willkührlichen Veranlaſſung durch den Menſchen feſtgehalten wird, tritt auch hier noch das Syſtem der gelegentlichen Urſachen hervor). So hat der Menſch die Uridee Gottes aus Gott, und jede beſondere Idee iſt nur Beſchränkung, Negation der Idee Gottes, jede beſondere Liebe nur Beſchränkung, Negation der Liebe Gottes. Ueberhaupt alſo iſt die Welt die Beſtimmung, Negation in Gott (Akosmismus und in gewiſſem Sinne Pantheismus). Irrthum und Sünde ſind ohne Realität, ſie ſind nur Negationen, willkührliches Innehalten des Menſchen in Beziehung auf die göttliche Durchwürkung (es fehlt hier die Anerkennung auch der Selbſtſtändigkeit der Welt als einer poſitiven Negativität; Unwiſſenheit und Unſchuld ſind bloße Negation, Irrthum und Sünde ſind ſich affirmirende Negativität; bei Malebranche iſt blos das formelle Moment der Freiheit als Willkühr anerkannt).

c) So bleibt zunächſt nur noch das Eine übrig, Natur und Geiſt als beſondre Subſtanzen völlig aufgehoben. Dieſe Aufhebung iſt im Syſteme des Malebranche vorausgeſetzt (obſchon Malebranche in der ſpeculativen Spitze ſeiner Entwickelungen faſt in das ſetzende Aufheben übergeht, unverſöhnt in ſeinen eignen Gedanken bald ſelbſtſtändige Körperlichkeit vorausſetzend, bald Miene machend, ſie in Idealismus aufzulöſen); ausdrücklich geſetzt und an des Ganzen Spitze geſtellt wird ſie von Spinoza, welcher Alles in die Eine Subſtanz verſenkt und verſinken läßt (dennoch nur die unmittelbare Identität ausſprechend) und ſo das Syſtem des Akosmismus

und Pantheismus vollendet, das Syſtem des davon noch weit entfernten Carteſius nur zur ſchärfſten Spitze der Conſequenz erhebt.

Zweite Form.

Die metaphyſiſche Conſequenz bei Spinoza.

(Seit 1660.)

1) Wie Hobbes die metaphyſiſche Conſequenz des Empirismus als Realismus entwickelte, ſo hat Bened. Spinoza (1632 — 1677) in ſeiner „ethica“ das Syſtem des Carteſius zur nächſten metaphyſiſchen Conſequenz des Idealismus als ſubſtanziellen Pantheismus hinausgeführt. Schon Carteſius erklärte den endlichen Geiſt und Körper nur für Subſtanzen im weiteren minder ſtrengen Sinne des Worts; Spinoza macht Ernſt mit der abſoluten Einheit in aller Mannigfaltigkeit und überwindet den Dualismus durch die geſetzte immanente Einheit in erſter unmittelbarer Weiſe, alſo nur für den Standpunct der Subſtanz, ſo daß wir ſehen werden, wie dieſe Einheit ebenſo wieder in dem Dualismus der Attribution befangen bleibt, und damit das Räthſel des Univerſums von Neuem aufgeſtellt iſt. Der Unterſchied zwiſchen Carteſius und Spinoza iſt nur, daß das, was bei jenem als Schaffen der Entgegengeſetzten, der Natur und des Geiſtes, vom abſoluten Geiſte aus vorausgeſetzt iſt (denn bei Carteſius war kein gedankenmäßiges Princip in Gott geſetzt, worin die Möglichkeit der materiellen Schöpfung gelegen hätte, weil Gott als unendlicher Geiſt nur das einfache Denken in ſich iſt, die Rede aber, er könne die Materie eben als unendlicher Geiſt ſchaffen, zunächſt nur eine unvermittelte dem Carteſiani=

ſchen abſtracten Begriffe des Geiſtes überhaupt widerſprechende Behauptung iſt), nun, um es für den Gedanken zu begründen, in dem Urgegenſatze Gottes ſelbſt geſetzt wird, wodurch denn der Gegenſatz der Subſtanzen zu einem bloßen Gegenſatze der Attribute und einer unmittelbaren Einigung aufgelöſt wird. So muß die Philoſophie Schritt für Schritt dem abſoluten Ziele ſich zubewegen.

2) Spinoza, vorausſetzend die Läuterung des Ich durch Carteſius und die abſolute Macht des Denkens, ſtellt die abſolute Idee an die Spitze und ſchreitet fort durch ſynthetiſche Beſtimmungen (nicht nach immanenter Geneſis, ſondern in Gedanken verwandelter Anſchauung) in mathematiſcher Weiſe. So beginnt er mit Definitionen und Axiomen, welche die urſprüngliche Selbſtgewißheit des Denkens bezeichnen (wie die Mathematiker mit Sätzen beginnen, die unvermittelt als an ſich ſelbſt gewiß gelten), und geht dann fort durch Theoreme, Beweiſe und Zuſätze. Darin zeigt ſich ſogleich der Formalismus und das Grundgebrechen, der Grundmangel, daß die Idee nicht unendliche Rückkehr in ſich iſt („omnis determinatio est negatio"; es kommt nicht zur Negation der Negation, zur vermittelten Poſitivität), ſondern wie der Eine abſtracte Raum, in welchem die Punctualität, das Geſtalten bildende und beſtimmende Princip, äußerlich fortſchreitet. Es iſt nicht Standpunct des Begriffes, ſondern der Subſtanz, worin Ausdehnung und Denken in nur unmittelbare Identität geſetzt ſind, ſomit ebenſo unmittelbar mit dem unbegriffenen Gegenſatze behaftet bleiben (wie jetzt wieder bei Trentowski).

a) Subſtanz iſt das nur durch ſich ſelbſt zu Begreifende, die causa sui, das Weſen, deſſen Begriff die Exiſtenz involvirt (das abſolute Sein; die endlichen Dinge ſind und ſind nicht, ihre Exiſtenz iſt nicht aus ihrem Begriffe zu faſſen). Attribut iſt Weſensbeſtimmtheit der Subſtanz; Modus iſt Affection, Beſtimmtheit, Negation im Attribut, endliche negative Einzelheit (das Allgemeine, Beſondere und Einzelne in der Weiſe der Subſtanz; im modus liegt die Schwäche, er gibt nur negative, beſchränkte, endliche Einzelheit; im Begriffe iſt die Einzelheit abſolute, Rückkehr der Allgemeinheit durch ihr Anderes in ſich, concrescirende Tiefe, ſpringender Punct des Lebens, der Subjectivität). Unendlich iſt, was einfache Totalität in ſich iſt, der Begriff, ſomit Nichts ſeiner Art außer ſich hat (z. B. Denken, Ausdehnung, überhaupt Attribut). Endlich iſt, was ein Anderes ſeiner Art neben ſich hat (z. B. beſtimmter Gedanke, Körper, überhaupt Modus). Gott iſt die Subſtanz, die Wahrheit und alle Wahrheit, worin Alles als Attribut und Modus immanent iſt, das abſolut Unendliche. So iſt er die causa immanens von Allem, und ſein Würken iſt ſeine ewige freie Nothwendigkeit, nicht Teleologie. In Gott kann jedoch unterſchieden werden die natura *naturans* und die natura *naturata*. Jene iſt die Subſtanz mit ihren Attributen in einfacher beſtimmungsloſer Unendlichkeit gedacht; dieſe iſt das Syſtem der unendlich vielen Negationen, Modificationen, welche die Subſtanz in ſich ſetzt, die Welt, deren Selbſtſtändigkeit nur Negativität und Schein des Weſens iſt.

b) Näher ſetzet Spinoza das Attribut des Denkens und das der Ausdehnung in die Subſtanz. Das

unendliche Denken iſt ſo das Denken, welches Nichts denkt, die unendliche Ausdehnung die beſtimmungsloſe Ausdehnung, das ausgedehnte Nichts (aber iſt nicht nach Spinoza — er ſpricht auch von unendlich vielen Attributen der Subſtanz — auch das Modificiren überhaupt, der abſtracte Urtrieb der Negationen, Attribut der Subſtanz? Somit erhielte das Modificiren ſelbſt Weſensbedeutung, und die Wahrheit der abſtracten Subſtanz wäre das unendliche Beſtimmen; hierüber ſchwebt Spinoza in der Gedankenloſigkeit). Alles Endliche iſt Modification, Negation der Subſtanz als der denkenden Ausdehnung, des ausgedehnten Denkens. Ruhe und Bewegung, Verſtand und Wille als beſtimmte Formen jener Attribute ſind nur Weltformen, nur Momente in der natura *naturata*. Die Idee iſt Beſtimmtheit des unendlichen Denkens (alſo endlich; wie kann Spinoza dennoch vom intellectus *infinitus* der natura *naturata* ſprechen?); der Körper iſt Beſtimmtheit der unendlichen Ausdehnung. Da aber der ſubſtanzielle Urtrieb des Modificirens, der Negativität, die Subſtanz, alſo Denken und Ausdehnung in Einheit, in Einem Acte beſtimmt: ſo iſt jedes endliche Weſen ein ideeller Körper, die Idee eines Körpers oder eine körperliche Idee, daher ein ſich fühlender, vorſtellender oder denkender Körper (m. vgl. die ſchlummernden, träumenden und wachenden organiſchen Vorſtellungskräfte oder Monaden Leibnitzens); im höchſten, vollſten Sinne iſt dieſes der Menſch (da aber der Menſch endlich iſt, und Verſtand nur in die Welt fällt, nur endliche Einzelheit iſt, ſo macht Spinoza, indem er den Geiſt des Menſchen oder im Menſchen die Totalität begreifen läßt, mithin den unendlichen

Verſtand als die Wahrheit ſetzet, die Vorausſetzung, daß der Geiſt vielmehr die concrete Identität von Unendlichem und Endlichem, das concrete unendliche Denken, damit vielmehr Negation der Negation oder unendliche Poſitivität ſei, und iſt ſo im Widerſpruche der Conſequenz ſeines Syſtemes und der gemachten Vorausſetzung. Dieſe Vorausſetzung zu ſetzen iſt die letzte Vertiefung der Philoſophie).

c) Es iſt alſo hierin einmal der unendliche Unterſchied zwiſchen Natur und Geiſt, Sein und Denken geſetzt; denn die Modificationen der Ausdehnung und die des Denkens ſind nur je aus dem beſtimmten Attribute zu begreifen, das Denken beſtimmt weder die Ausdehnung, noch dieſe jenes. Aber es iſt zweitens die abſolute, wiewohl abſtracte und unmittelbare Identität derſelben geſetzt; denn indem die Subſtanz ſich modificirt, modificirt ſich eben damit zugleich Denken und Ausdehnung, die Subſtanz iſt das Eine, welches ganz als Denken, ganz als Ausdehnung iſt, die Ausdehnung gleichſam nur die Gegenſpiegelung des Denkens, das Denken die Gegenſpiegelung der Ausdehnung, die Subſtanz nur nach Innen und nach Außen betrachtet. Nicht das Denken hebt ſich auf zur Ausdehnung, nicht die Ausdehnung zum Denken; ſondern indem die Subſtanz die unmittelbare Einheit beider iſt, ſo wird mein Auge zugleich mit meinem Denken, meine Hand mit meinem Willen durch denſelben Urtrieb beſtimmt, welcher innerlich daſſelbe ſetzet, was äuſſerlich, und umgekehrt; nicht aber iſt das Eine die Urſache des Andern. So iſt denn auch der Geiſt unfrei, Trieb ſein Princip. Woher nun aber Irrthum und Böſes? Sie ſind Negationen, nehmlich dieſes, daß

das Endliche nicht aus der Idee und Liebe Gottes gefaßt wird, ſondern der Geiſt leidend oder mit ſeiner Negation behaftet iſt. So wie die Negation, die Schranke des Denkens und Wollens in die Idee und Liebe Gottes aufgehoben wird, iſt nur das Wahre und Gute da, das Individuelle oder Einzelne erweitert in das Ganze. Die Erkenntniß nun des Guten und Böſen insbeſondere iſt nur der Affect (Trieb iſt Princip) der Freude und Traurigkeit. Durch Klarheit der Erkenntniß hebt ſich zugleich das Leiden, das Negative an dieſem Affecte auf, nicht ſo daß das Erkennen ſelbſt die Aufhebung bewürkte, ſondern der Eine Trieb im Denken als der Totalität hebt das Leiden der Seele überhaupt, alſo mit dem Leiden der Erkenntniß zugleich das Leiden des Affectes und umgekehrt auf; das Erkennen beſtimmt weder den Willen noch umgekehrt (wie die Ausdehnung weder das Denken noch dieſes jene), ſondern jedes wird für ſich von dem Einen Triebe beſtimmt, iſt deshalb in ſeiner Form daſſelbe was das Andere. So wird denn mit der Erkenntniß Gottes die Liebe Gottes geſetzt (man kann nicht ſagen, die eine oder andere ſei das Erſte), und die Liebe Gottes iſt nur die Liebe, womit Gott im Menſchen ſich ſelbſt liebt (alſo in der That die Erkenntniß Gottes auch nur die Erkenntniß, worin Gott im Menſchen ſich ſelbſt erkennt; dieſes wäre Aufheben der Negation, concrete Unendlichkeit des Gottmenſchen, aber es iſt gegen die Conſequenz des abſtracten Spinoziſtiſchen Syſtems, nur Vorausſetzung, nicht im Syſtem begründet, aber ohne welche wieder das Syſtem undenkbar wäre — m. vgl. Nr. b. E. —; die ganze Lehre des Spinoza iſt ſo wieder der unaufgelöſte Wider=

ſpruch — Setzen gegen die Vorausſetzung, und Vorausſetzen des nicht Geſetzten).

3) Hierdurch iſt nun die erſte Forderung an die ſpeculative Philoſophie der neueren Zeit befriedigt, d. h. den unendlichen Bruch zwiſchen Sein und Denken, Natur und Geiſt wie zu ſetzen ſo in die immanente unmittelbare Einheit aufzulöſen; alle Unterſchiede ſinken zugleich zuſammen in dieſe abſtracte Einheit der Subſtanz. Damit iſt nun aber:

a) Denken und Ausdehnung, Idealität und Realität, Geiſt und Natur nur in unmittelbare Einheit geſetzt, d. h. es iſt eine urſprüngliche Vielheit in urſprüngliche Einheit geſetzt, nicht aber die Vielheit als Sichgegenſetzen der Einheit im Proceſſe und Umſchlagen der Momente ineinander aus ſich ſelbſt begriffen; es iſt nicht immanente Dialektik und Selbſtvermittlung.

b) Es iſt deshalb der ſpringende Punct der abſoluten Einzelheit, damit des Lebens, der Subjectivität, des Geiſtes als der abſoluten Macht und Negativität der Natur und damit Freiheit nicht erkannt, ſondern das Syſtem in der Abſtraction, dem Mechanismus und Triebe fixirt.

c) Es iſt darin der Widerſpruch der vorausgeſetzten abſoluten Vermittlung und der geſetzten Abſtraction der unendlichen denkenden und ausgedehnten Subſtanz und ihr gegenüber des endlichen negativen Verſtandes und Körpers.

So iſt das Syſtem überhaupt die in ſich ſelbſt ihre Enthüllung tragende Begriffsloſigkeit und der unaufgelöſte Widerſpruch, nicht das unüberwindliche Denken (wie Jacobi meinte), ſondern (in dem Bewußtſein der unſterb-

lichen Größe des göttlichen Spinoza ſage ich es dennoch) die zu überwindende Gedankenloſigkeit. Bei tieferem Eindringen in dieſes Syſtem erkennt man lauter unaufgelöſte Widerſprüche, die tiefſten Probleme, wie ſie aber nur ein Spinoza aufſtellen konnte. Das Weitere gegen die Abſtraction des Syſtems der Subſtanz iſt nun, die Reflexion=in=ſich und damit die Subjectivität als die Wahrheit der bloßen Subſtanz zu erkennen, ſo daß nun Ausdehnung und Realität in die Subjectivität zuſammenſinken, ſo jedoch, daß in dieſer ganzen unmittelbaren Periode auch die Subjectivität in ihrer Unmittelbarkeit geſetzt wird. Dieſes iſt denn das Princip der Individualität, welches in der zweiten Stufe vortritt, einestheils als empiriſche Individualität bei Locke, anderntheils als ſpeculative bei Leibnitz. Das Einzelne iſt die Wahrheit des Allgemeinen, das concrete Allgemeine, die ſich in ſich zuſammenſchließende Allgemeinheit. Bei Leibnitz inſonderheit, als dem Momente der ſpeculativen Fortentwickelung, wird die Ausdehnung zu einem im Subjecte geſetzten Scheinen und Scheine.

Zweite Stufe.

Das reflectirende unmittelbare concrete Bewußtſein.

(Von Locke und Leibnitz bis Kant — 1690 bis 1780 —).

1) Dieſe zweite Stufe in der erſten Periode iſt alſo die Stufe des Reflectirens. Das Bewußtſein iſt

a) noch unmittelbar, ſo ein Kreiſen im Weſen und endlichen Begriffe;

b) concret überhaupt, nicht nur logiſche Idee, ſondern Entzweiung und Rückkehr aus derſelben;

c) reflectirend, ſomit ſubjectiver Begriff.

2) Inſofern es nun die Reflexion der Unmittelbarkeit iſt, hat es vorausgeſetzten Inhalt und iſt das reflectirende Faſſen dieſes Inhalts. Die Vorausſetzung iſt Anſchauung und Sinn; das Verwandeln des Inhalts iſt das reflectirende Denken, der Verſtand, mehr oder weniger ſpeculativ. Es iſt kein ſchöpferiſches Setzen des Inhalts, keine immanente Geneſis, und als Reflexion iſt es ein unaufhörliches Setzen von unaufgelöſten Widerſprüchen. Dieſes treibt ſich bis zur höchſten Spitze, wo nun das Selbſtbewußtſein beginnt das Object in ſich hereinzuziehen und ſich als das Conſtruirende und Setzende zu faſſen. Da erſt geht die tiefſte Vermittlung (mit Kant) auf, und wird ſo der Uebergang zu dem Alles ſchaffenden Geiſte gemacht.

3) Auch hier ſind nun wieder die beiden Richtungen des Empirismus und Realismus und des Rationalismus und Idealismus zu unterſcheiden. Der erſtere geht von Locke durch die Materialiſten hin; der zweite von Leibnitz durch die Wolf'ſche Philoſophie.

Erſte Seite des Gegenſatzes.

Die Erfahrungsphiloſophie und der Realismus.

Wir haben hier 2 Formen oder Geſtaltungen, zugleich als Entwickelungsſtufen dieſer Richtung zu betrachten, nehmlich

a) die neue Grundlage des metaphyſicirenden Empirismus bei Locke, und:

b) die ſtrenge metaphyſiſche Conſequenz dieſer Grundlage im Materialismus vornehmlich der Franzoſen.

Das Ganze iſt Wiederholung des Proceſſes bei Baco und Hobbes in höherer Reflexionsform.

Erſte Form.

Die Grundlegung in Locke.

(Seit 1690.)

1) John Locke (1632 — 1704) hat das große Verdienſt, den in ſeiner Art gründlichen Verſuch, die Kategorieen der Metaphyſik als Reſultate der Erfahrung, des Empirismus zu faſſen, gemacht zu haben. Während Spinoza mit den als abſolut vorausgeſetzten Kategorieen beginnt, auch Hobbes die Erkenntniß von vorausgeſetzten Principien aus herleitet, verſucht Locke vielmehr, die Principien als Reſultate der Erfahrung herzuleiten, und ſo ihnen ſelbſt eine empiriſche Baſis zu geben. Er kommt damit zugleich zum Atomismus der Individualität von empiriſcher Seite her; denn die Individuen ſind die Daſeienden, und die allgemeinen Formen nur Abſtractionen (Nominalismus). Daß nun ein Unternehmen, wie es Locke macht, überhaupt eine Selbſttäuſchung der Erkenntnißtheorie vor dem Erkennen iſt, und daß es in ſeiner Entfaltung die fortwährende Vorausſetzung deſſen macht, was es als Reſultat erſcheinen laſſen will, nehmlich der Kategorieen, wurde ſchon oben bemerkt, und wird ſich ſogleich noch näher herausſtellen.

2) In der berühmten Schrift „*de intellectu humano*“ (welcher Leibnitz die ſeinige: „sur l'entendement humain“ entgegenſetzte) zeigt Locke:

a) daß es weder theoretiſche noch praktiſche angeborne Ideen oder Grundſätze (Kategorieen, ſittliche

Geſetze u. ſ. w.) gibt (das Kind weiß ja nichts vom Satze des Widerſpruchs, von Mathematik u. ſ. f., und die verſchiedenen Menſchen und Völker haben verſchiedene Anſichten von Recht, Sittlichkeit, Schönheit, Religion). Dieſes iſt im Sinne der zeitlichen Angeburt freilich ganz richtig; das Anſich muß ſich erſt zum Fürſich vermitteln, wie die ewigen Geſetze in der Natur überhaupt, und ſo auch im unmittelbaren Menſchen wohl vorhanden ſind, aber nicht als bewußte, als ſich wiſſende Geſetze, d. h. als Ideen und Grundſätze; das Kind lebt auch im Satze des Widerſpruchs und allen logiſchen Kategorieen, das Himmelsſyſtem iſt die daſeiende mathematiſche Geſetzlichkeit, aber es iſt das noch nicht ſich wiſſende Idee. Carteſius wie Leibnitz machten die richtige einfache Bemerkung, das Angeborne bezeichne ihnen nur die ideelle Virtualität oder zu verwürklichende Möglichkeit.

b) Vielmehr entſtehen die Ideen (dieſes iſt allgemeiner Ausdruck für Erkenntnißform des Geiſtes, Vorſtellung, Gedanke, Begriff — zum wahren Begriffe jedoch kommt es bei Locke nicht) aus der Erfahrung, durch Senſation und Reflexion. Die Seele iſt an ſich nur Möglichkeit, tabula, *τόπος* der Idee (ganz recht, aber es fehlt der bei Ariſtoteles ſo tief ergänzende und erſt Alles, ja den *νοῦς παϑητικός* ſelbſt erklärende *νοῦς ποιητικός*; dieſer wird hier zu einem bloßen abſtracten Ordnungs-Vermögen). Nichts iſt daher im Verſtande, was nicht vorher im Sinn, dem innern oder äußeren, war (wozu Leibnitz einfach bemerkt: „nisi *intellectus ipse*"; doch hat Locke in Beziehung auf die zeitliche Vermittlung des Geiſtes Recht, aber er verkennet ganz die ſich ſelbſt durch die Negativität gegen die ſinnliche

Form erzeugende Geiſtestiefe). Verſtand und Denken iſt die Ordnungsthätigkeit der Seele in Beziehung auf die Vorſtellungen (das iſt freilich der empiriſche formelle Verſtand). Die einfachen Ideen ſind die Grundlage; ſie ſind im Geiſte als Bildformen, Vorſtellungen, im Ding als Qualitäten, urſprüngliche und abgeleitete (hier alſo das Ding mit den Eigenſchaften; ſo ſpricht Locke in den Kategorieen des Weſens, und weiß nicht, daß er unaufgelöſte Widerſprüche ausſagt). Nimmt man die Qualitäten hinweg, ſo bleibt die Vorſtellung der Subſtanz als der abſtracten beſtimmungsloſen Grund- oder Unterlage der Qualitäten zurück. Locke ſelbſt weiß nicht recht zu ſagen, woher dieſe Vorſtellung kommt und was ſie eigentlich ſagen will (die Subſtanz iſt metaphyſiſche Kategorie, das reine Ding-an-ſich, die leere Abſtraction des Weſens, empiriſch unfaßbar). Dann Angabe der einfachen Ideen, welche aus Senſation und Reflexion und beiden in Verbindung entſtehen. Weiterhin von den zuſammengeſetzten Ideen (es lautet barbariſch), von Ideen-Aſſociation u. dgl. Von der Sprache; hier giebt es Gattungsnamen, welche bloße Abſtractionen ſind (Nominalismus). Die wahren reellen Weſen hingegen ſind die Individuen, die Einzeldinge (dieſes iſt die empiriſche Einzelheit, Monas, Standpunct der empiriſchen Individualität; bei Leibnitz werden wir das ſpeculative Seitenbild finden).

c) Endlich nach dieſen Grundlagen von der Erkenntniß ſelbſt. Da zeigt ſich dann das Richtige der Lehre. Erkenntniß beſteht in der Wahrnehmung der Einſtimmigkeit oder des Widerſpruchs in den Vorſtellungen (erſtere iſt die rechte Erkenntniß; nach Locke kann es Hunger,

Krankheit, Trieb überhaupt, ja gar Nichts geben). Vom Verhältniſſe und nothwendiger Verknüpfung (woher ſoll dieſe kommen? Nur aus der Vorausſetzung der logiſchen Kategorieen als allgemeiner und nothwendiger Geſetze des All; aber eben dieſe Kategorieen will Locke aus der Erfahrung deduciren. So iſt die rechte Conſequenz dieſer Lehre vielmehr die Lehre Hume's — m. ſ. unten). Ferner Eintheilung der Erkenntniß in ſenſitive, reflexive (intuitive) und demonſtrative (der radius directus, reflexus und refractus Baco's). So ſtellt Locke ſogar den kosmologiſchen Beweis vom Daſein Gottes auf, er demonſtrirt Gott nach den Kategorieen von Grund und Folge (die Materialiſten demonſtriren nach dieſer Weiſe conſequenter die Natur als Gott). Ob die Materie auch denken könne, kann man, nach Locke, nicht wiſſen, vielleicht kann Gott ſie denkend machen.

3) Dieſe ganze Weiſe und Erkenntnißtheorie iſt empiriſch, unſpeculativ, deshalb unphiloſophiſch. Sie kann ihren Zweck, die Kategorieen zu deduciren, nicht erreichen, weil ſie dieſelben vorausſetzen muß, und ſie nur in der empiriſchen Phänomonologie des Geiſtes aufzeigt, mithin ohne Allgemeinheit und Nothwendigkeit hinſtellt. Es fehlt das weſentliche Moment (was allein den Aufſchluß des Lebens gibt) der Negativität, der abſoluten, wonach ſich das zeitlich Spätere von dem Früheren befreit und ſich ſelbſt als den Grund von dieſem erzeugt und offenbart. Auf dieſe Weiſe kann daher auch die Nothwendigkeit der Mathematik, dann der rechtlichen und ſittlichen Geſetze, endlich des wahren Erkennens ſelbſt nicht begriffen werden, was Hume richtig erkannte, Kant aufzulöſen ſuchte. So erkennen wir alſo: Auf der Seite

der Speculation ſind die Kategorieen vorausgeſetzt und als der ewige Geiſt des Würklichen unmittelbar aufgenommen und hingeſtellt, nicht aber durch ſich ſelbſt bewieſen; auf der Seite des Empirismus ſollen ſie vermittelt werden, aber das Niedere bleibt weſentliche Grundlage, und ſomit kann kein freies Reſultat zum Vorſchein kommen, die Conſequenz iſt vielmehr Senſualismus und Materialismus. Erſt mit Kant beginnt die tiefere Vermittlung. — Der Senſualismus nun aber, wie er von Locke ausgeht, kann ſich auf verſchiedene Weiſe offenbaren und geltend machen. Namentlich kann er ſich auf der einen Seite auf die rechtlichen, ſittlichen und religiöſen Gefühle werfen (wo man denn blos Erfahrung zu machen braucht von dem, was ſich im Geiſte vorfindet; das heißt ſpäter Thatſache des Bewußtſeins). Dieſes hat ſich in dem *moral sense* der Engländer herausgeſtellt (und noch heute ſind ſie nicht weiter gekommen). So bei Cumberland, Schaftesbury, Hutcheſon (blühten um 1700 ff.). Später wird dieſer moraliſche Sinn ein Moment in der allgemeinen Lehre des *commun sense* (m. ſ. unten). Aber die wahre metaphyſiſche Conſequenz des Standpuncts (als des metaphyſicirenden Empirismus) haben die Franzöſiſchen Materialiſten ausgeſprochen. Es iſt die Einheit der Natur und des Geiſtes in der Natur ſelbſt als der übergreifenden Totalität, eine geiſtreiche Geiſtloſigkeit.

Zweite Form.

Die metaphyſiſche Conſequenz bei den Franzöſiſchen Materialiſten.

(Seit 1740.)

1) Dieſe Männer, namentlich Condillac (1715 —

1780), Helvetius (1715 — 1771), Holbach († 1769), Robinet, Lametrie (1709 — 1751), dann auch die Encyklopädiſten d'Alembert, Diderot, auch Voltaire, haben das Ich von dieſer Seite her von allen poſitiven Auctoritäten, aber auch dem tieferen geiſtigen Gehalte, vollſtändig befreit. Das Ich hat ſich gegen die Feſſeln und den knechtiſchen wie verknöcherten Zuſtand in Staat und Kirche gewandt, und auf der andern Seite ſich ſelbſt zur Natur degradirt, ſich freiwillig in die Feſſeln der Natur geſchmiedet.

a) So iſt die eine Seite dieſer Philoſophie Negativität gegen das Beſtehende (die Regierungen, Geiſtlichkeit, Adel haben ſich ja auch nur aus Selbſtſucht — m. vgl. Helvetius — in ihre Macht erhoben und darin feſtgeſetzt, das Volk aber iſt ſtärker, muß und kann alſo ſiegen). Dieſe Negativität iſt nicht die gehaltreiche Tiefe der Lutheriſchen Reformation; ſondern das Extrem des alle Poſitivität zunächſt abwerfenden Geiſtes, damit ſo das ganz freie Ich aus dieſer Feuertaufe hervorgehe (damit Begründung des vollſtändigen einſeitigen Rationalismus in Staat und Kirche — Folge überhaupt des frei reflectirenden Ich; m. vergl. die griechiſchen Sophiſten — ſo wie derſelbe Rationalismus ſich auch von der Gegenſeite, dem Wolf'ſchen Philoſophiren aus begründete: ſo gerieth das Poſitive zwiſchen zwei gewaltige Feuer. Die Reformation war der Freiheitsruf des Glaubens; dieſe Erſcheinungen in Verbindung mit der praktiſchen Geſtaltung derſelben im Staatsleben, Franzöſiſcher Revolution u. ſ. w. ſind der zweite vollſtändigere Freiheitsſtoß des denkenden Ich).

b) Die andere Seite iſt Aufſtellung poſitiver Geſtaltung, eines Totalorganismus, worin die Natur, das Reelle zur Totalität, Allem in Allem wird — als die poſitive Conſequenz des metaphyſicirenden Empirismus, Senſualismus. Es iſt dieſes das Faſſen aller Würklichkeit unter der metaphyſiſchen Idee der Einheit, und das Auffaſſen der Entwickelung des Univerſum's als eine ſich fortwährend höher affirmirende Geneſis der Natur. So iſt der Geiſt nur affirmative Blüthe der Natur (nicht Selbſterzeugung, negatives Abſtoßen der Vermittlung und damit Freiheit und Fürſichſein, Wahrheit und Grund der Natur). Die Teleologie wird zu reiner Naturnothwendigkeit, der Geiſt zum Trieb, das ſittliche Geſetz zur Form der Selbſtliebe.

c) So war das Ganze ein nüchterner Taumel des Geiſtes dieſer Männer, welche ſich oft mit dem tiefſten Ernſte von Gott, Hölle, Himmel, Religion frei machten, und ſo alle poſitive Auctorität über den Haufen warfen, wie ſpäter die Franzöſiſche Revolution factiſch und praktiſch that, und dann ſich zugleich eine neue Religion der Natur und des Ich aus ſich ſelbſt ſchafften. Das Bewußtſein, das Ich ſollte nun in Allem präſent ſein, was ein Jenſeits, eine Ferne für es iſt, iſt leer, nichtig, unwahr, wird unerbittlich hinausgeſtoßen. So iſt es die Reflexion des Ich in ſich und ſeinen Grund die Natur. So iſt es zugleich die Selbſterniedrigung des Geiſtes, doch aber freiwillige, bewußte Unterwerfung.

2) Näher iſt hier nur zu bemerken, daß ſchon Condillac ausſprach, wie Alles im menſchlichen Geiſte aus der Senſation oder Empfindung hervorgehe. Grundſinn iſt der Geruch, dann Vergeiſtigung des Sinnes bis zum

Gehör und Geſicht. So in immer weiterer Efflorescenz durch Vorſtellungen und Gedächtniß bis zur Vernunft, deren weſentliche Grundlagen die niederen Stufen bleiben. Helvetius ſagte geradezu, Vernunft ſei Folge der Hände, Tugend Entwickelung ſelbſtiſcher eigennütziger Triebe, gut ſei nur das Nützliche (Alles wird auf den Kopf geſtellt, wegen der zeitlichen Geneſis). Im „*système de la nature*“ wird das Univerſum, *le grand tout*, als ein unendliches Syſtem von Materie und Bewegung conſtruirt, der Geiſt als Gehirn, materielle Kraftblüthe entwickelt. Grundtriebe der Natur ſind Anziehung und Abſtoßung, Freundſchaft und Feindſchaft; ſo auch im Menſchen. Alles iſt der Nothwendigkeit der Naturmächte unterworfen. — Dieſe ganze Anſchauung iſt nothwendig für den Geiſt, welcher die Welt nur als affirmative Geneſis der Natur, nur nach der einen Seite des Verlaufs auffaſſet. Das große Verdienſt bleibt dabei dieſen Männern, wie dem Realismus überhaupt, die nothwendige Vermittlung des Geiſtes dargelegt, und damit das abſtracte Gedankending eines nur unmittelbaren Geiſtes nicht nur in der logiſchen Idee, wie die Neuplatoniker, ſondern nach dem jetzigen concreten Standpuncte, in der Nothwendigkeit der Naturvermittlung geſtürzt zu haben. Der concrete Geiſt iſt unendliche Rückkehr aus der Natur; nur bleibt er bei dem Materialiſten mit der Natur behaftet, und das Reſultat iſt nur die Trauer ſeiner Ohnmacht (beſonders von Voltaire hervorgehoben).

5) Iſt nun weiter die Frage, wohin dieſer empiriſche Standpunct aus ſich ſelbſt führen mußte, ſo iſt die Antwort, daß er auf ſeiner bewußten Spitze in den Skepticismus umſchlagen mußte, weil nach ſeiner Voraus-

ſetzung alle Nothwendigkeit des Denkens verſchwindet, und ſo Alles zum bloßen Scheinen, Vorſtellen im Ich wird. Auf der andern Seite mußte ſich dagegen das tiefere Selbſtgefühl des Geiſtes ſtemmen und das ſittliche Geſetz wie die religiöſe Grundlage feſthalten. Dieſes geſchah dann durch Hume auf der einen, durch die Schottiſche Philoſophie und Rouſſeau auf der andern Seite. Sie bilden Uebergänge zu Kant, ſind Momente der Selbſterinnerung des Geiſtes.

Zweite Seite des Gegenſatzes.

Die ſpeculative Philoſophie und der Idealismus.

1) Auch hier iſt die Reflexion-in-ſich das Princip. Es iſt jedoch, wie entwickelt, Reflexion der Unmittelbarkeit, und dieſes gehet auf ſeiner höchſten Spitze in den größten Formalismus des Gedankens über. In der vorigen Stufe ſahen wir die Idee, den Gedanken noch mehr in unmittelbarer Einheit und Innerlichkeit mit der Sache, und die Bewegung war die Aufhebung des höchſten Gegenſatzes in die unmittelbare abſtracte unendliche Einheit, in die Subſtanz. Die Subſtanz iſt Grundform der erſten Stufe, ſie iſt ſelbſt die Unmittelbarkeit des Begriffes und immanente Allgemeinheit. Das Denken iſt ſubſtanziell und ſpeculativ, d. h. aber nur abſtract ſpeculativ. Der Fortſchritt iſt nun das Umſchlagen der Unmittelbarkeit in die Reflexion-in-ſich, der Subſtanz in den ſubject-objectiven Begriff (nicht in die abſolute Idee, d. h. die concrete; im Alterthum war es überhaupt nur noch die abſtracte; die abſolute concrete Idee tritt erſt ſeit Schelling in die Erſcheinung über, vorher bleibt ſie nur noch verhüllte Grundlage). So iſt der jetzige Standpunct der der

Subjectivität, der ſpeculativen Individualität (Reflexion=in=ſich — die rationelle Einzelheit, das Fürſich=ſein, Atom, die Monade als die concrete Wahrheit gegen die Abſtraction und nur abſtracte Allgemeinheit der Subſtanz, Unmittelbarkeit. Es wird jetzt nur geſetzt, was bei Spinoza vorausgeſetzt iſt — die unendliche Sub=jectivität, die concrete Einzelheit. Die Sub=ſtanz als in ihrem Modificiren, ihrer Beſondrungs=Bewegung ſich in ſich centrirend und idealiſirend iſt nichts Anderes als Sub=ject). Dieſe Subjectivität iſt nun zugleich, als die weſentliche Idealität aller Dinge, die Aufhebung der ſinnlichen Materie, Ausdehnung, welche jetzt nur noch das Scheinen im Subject iſt. So haben wir hier den Fortſchritt zur concreten Einheit alles Würklichen, nicht mehr Nebeneinanderſetzen von Denken und Ausdeh=nung, ſondern übergreifendes, allein berechtigtes Denken, worin Ausdehnung und damit Materie nur ſcheint. Die=ſes iſt der wichtige unendliche Fortſchritt der Philoſophie über Spinoza hinaus. Da jedoch die Subjectivität, der Begriff nur der unmittelbare iſt (nicht die abſolute Idee), ſo iſt ebenſo das Object auch unmittelbares, vorausgeſetztes, und der Begriff iſt ſomit das Reflectiren am Object, das in ſich reflectirende Object, die Monas. Wird nun dieſer Standpunct zur vollen Conſequenz ent=wickelt, ſo iſt er nicht nur Dogmatismus überhaupt, ſondern zugleich, wie ſogleich oben bemerkt wurde, Ver=ſtandesmetaphyſik, Formalismus des Gedankens und damit Setzen von lauter unaufgelöſten Widerſprüchen — und wir finden ſo die Philoſophie am Ende dieſer Stufe in die beiden Selbſtentäußerungen des metaphyſiciren=den Empirismus auf der einen, und der Verſtandes=

Metaphyſik auf der anderen Seite zerfahren, beide Formen nur als die zweiſeitige Entwickelung des reflectirenden unmittelbaren concreten Bewußtſeins. Hiergegen, nach beiden Seiten hin, wendet ſich dann der Skepticismus (bei Hume); denn dieſer löſet alle unerwieſenen Vorausſetzungen auf, und weiſet die Widerſprüche in den Gedanken nach.

2) Wir haben hier demnach zwei Formen der Entwickelung zu betrachten.

a) Die Grundlegung dieſes Standpuncts, noch mehr gehalten in der ſpeculativen Genialität, bei Leibnitz. Hier nehmlich wird noch mehr die ſpeculative Idee der Monas, der Subjectivität hingeſtellt.

b) Die formelle Conſequenz deſſelben bei Wolf. Hier entwickelt ſich der Keim des Formalismus, welcher ſchon weſentlich in der Lehre des Leibnitz liegt, nach allen Seiten hin, und die ſpeculative Idee der Subjectivität verſinkt völlig in Verſtandes-Metaphyſik.

Erſte Form.

Die Grundlegung bei Leibnitz.

(Seit 1690.)

1) Der Fortſchritt alſo beſtehet in der erfaßten Subjectivität des Allebens und dem Herabſetzen der Materie, und ſomit der Zeit und des Raumes, zum Scheine im Subject, zum blos in ihm Geſetzten, Weſenloſen. Dadurch hebt ſich die unmittelbare Einheit von Denken und Ausdehnung auf in die vermittelte des geſetzten ſinnlichen Scheinens der Idealität. Es iſt aber weſentlich Reflectiren am vorausgeſetzten Objecte, nur der unmit-

telbare Begriff, nicht die abſolute Idee, welche erſt noch eine weitere Reihe von Vermittlungen vorausſetzt. Dieſer Standpunct hat ſich offenbart in G. W. Leibnitz aus Leipzig (1646 — 1716), dem Manne von univerſeller Größe.

2) Leibnitz hat ſeine Idee weniger in conſequentem Syſteme als in genialen Blitzen aufgeſtellt; aber die Idee an und für ſich ſelbſt iſt in dem Innerſten ſeines großen Geiſtes lebendig und das Zuſammenhaltende, das Band der Blitze. Es iſt die Idee des Fürſichſeins, der weſentlichen Individualität, analog der großen, allgemeinen Individualität Leibnitzens ſelbſt, welche das Uebergreifende über alles Materielle und Aeußere iſt.

a) Die Grundgeſetze des Denkens und damit des Erkennens ſind der Satz des Widerſpruchs und des zureichenden (teleologiſchen) Grundes. Sie ſind durch ſich ſelbſt gewiß (in dieſem Hervorheben des Satzes des Widerſpruchs zeigt ſich ſogleich die Convergenz zur Verſtandesmetaphyſik. Doch iſt Leibnitz, wie Ariſtoteles, in der Entwickelung ſelbſt ſpeculativer, als man nach der Conſequenz ſolchen Satzes erwarten ſollte — m. ſ. ſogleich). Die philoſophiſche Erkenntniß gründet ſich näher auf die angebornen oder urſprünglichen Ideen, welche aber zunächſt nur virtualiter, dann erſt realiter im Geiſte ſind (Entelechie, Anſichſein, welches für ſich wird, gerade wie bei Carteſius; es iſt die wahre Idee gegen Locke). Auf ihnen beruhen daher Logik, Mathematik, Metaphyſik und praktiſche Philoſophie. Die ſinnliche empiriſche Erkenntniß iſt verworren, unklar, die philoſophiſche iſt klar und wahr. — Das Syſtem ſelbſt entfaltet ſich nun als Monadologie folgen-

dermaßen (m. vergl. insbeſondere die „principia philosophiae“).

b) Die würklichen Dinge ſind zuſammengeſetzte Subſtanzen (ſie ſind trennbare, zertheilbare Körper, was Leibnitz in der äuſſerlichſten Form der Zuſammenſetzung, in der Form des nur mechaniſchen Objects auffaſſet, das Moment der Discretion zugleich einſeitig fixirend). Folglich müſſen ſie zur Grundlage einfache Elemente, Monaden, Punctualitäten haben (die Monadenlehre, inſofern ſie auf ſolche Argumentation baſirt iſt, kann man leicht über den Haufen werfen; aber dieſe Argumentation iſt nur ein Formalismus, womit die in Leibnitz lebendige Idee der Fürſichſeienden, der Individualitäten umkleidet wird). Dieſe Monaden ſind in ſich reflectirte, für ſich ſeiende organiſche Atome, lebendige ideelle Puncte ohne Ausdehnung, Geſtalt, Theilbarkeit. Sie ſind die wahren Weſen der Welt, entſtehen und vergehen nicht auf natürliche Weiſe (da ſie vielmehr die Gründe alles Entſtehenden und Vergehenden ſind) und ſind gegeneinander ſämmtlich unterſchieden durch qualitative Beſtimmtheit (principium indiscernibilium; im Gedanken der Vielheit liegt weſentlich das Sichunterſcheiden, und zwar das qualitative, inſofern die Vielen als Punctualitäten oder einfach Fürſichſeiende gedacht werden; zwei Dinge als ſchlechthin gleich gedacht ſind für das Denken nur Ein Ding, wie 2 congruente Dreiecke). Die Monaden leben nur in und aus ſich ſelbſt, werden nicht von Außen afficirt, ſie ſind Atome, ſpröde und undurchdringlich, in ſich beruhend, für ſich ſeiend. Ihre Veränderung iſt daher nur immanente ſubjective Entwickelung, ſie ſind reine Entelechieen, Selbſtverwürk-

lichungskräfte. Die Veränderung iſt Mannigfaltigkeit in der Einheit. Als ideell iſt die Monade Vorſtellungskraft (perceptio), Vorſtellungs-Organismus. Die Monade iſt nehmlich Trieb, Begehren in ſich (appetitus), dadurch iſt ſie Uebergehen von einer Vorſtellung zur anderen (hier das tiefere Moment des Widerſpruchs, der in ſich negativen Poſitivität der Monas, wodurch ſie Bewegung und Veränderung in ſich iſt). Die Monaden ſind nun aber

α) im Zuſtande der ſchlafenden (entäußerten) Vorſtellung (die Vorſtellung, welche zur Unmittelbarkeit des Seins aufgehoben, ſo nur Naturkraft iſt; es iſt die Monas in ihrer unmittelbaren Form, im Anſichſein — ein tiefer Gedanke). Die Aggregate dieſer Monaden ſind die Körper, und deren ſinnliche Vorſtellung Raum und Ausdehnung, während ihr Begriff der intellectuelle Raum iſt, d. h. die Idee der Beziehung dieſer Monaden zu einander, der Gedanke ihres Verhältniſſes (das iſt wieder tief; der Begriff iſt die Auflöſung des Materiellen in Idealität; das Sinnliche, der Raum, die Ausdehnung ſind nur äußeres Scheinen im Subject; jedoch iſt die Idee einſeitig, weil die Ausdehnung auch aus dem Ideellen entlaſſen wird, objectives Daſein hat, und Continuität als Auflöſung aller geſetzten Puncte iſt; aber es iſt dem Standpuncte des Leibnitz, der Alles verſchlingenden Subjectivität als dem extremen zugleich höheren Gegenſatze gegen Spinoza, angemeſſen).

β) im Zuſtande des Träumens. Dieſes ſind die Thierſeelen, Centralmonaden eines umgebenden Monadenaggregats.

γ) im Zuſtande des Wachens, Menſchenſeelen, welche gleichfalls ein Leib, Körper als Monadenaggregat umgibt. Dieſe Seelen ſind Geiſt, Erkenntniß des Göttlichen.

c) So wie es nun Centralmonaden endlicher Körper gibt, ſo gibt es auch die allumfaſſende Urmonas als der Geiſt der Welt, des Univerſums. Leibnitz ſtellt hier den kosmoteleologiſchen (nach dem Satze des zureichenden Grundes) als apoſterioriſchen, und den ontologiſchen als aprioriſchen Beweis vom Daſein Gottes auf. Gott hat ſo und iſt die abſolut vollkommene Vorſtellung des All's. Er iſt der Urgrund, die urſprüngliche in ſich reflectirende Idealität (nicht abſtractes Denken und abſtracte Ausdehnung), Quelle aller Weſenheiten und Schöpfer der endlichen Monaden, welche durch Effulguration ſeiner aus ſich ſelbſt herausgeſetzt werden (Gott iſt unmittelbar, vorausgeſetzt, das immanente aber ſubjective Band; aber er entläßt zugleich die Monaden aus ſich, ſie ſind nicht bloße modi, Negationen, ſondern auch ſelbſt Fürſichſeiende; aber ihr Fürſichſein hebt ſich wieder auf in das immanente Band und die präſtabilirte Harmonie; ſo werden ſie zu mechaniſchen Automaten; es iſt der unaufgelöſte explicirte Widerſpruch der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit der Monaden — während bei Spinoza nur die Unſelbſtſtändigkeit geſetzt iſt — m. vergl. auch Hegel, Encyklopädie §. 194 Anm.). Da es nun kein phyſiſches unmittelbares Einwürken von Monade auf Monade gibt, auch das Syſtem der Aſſiſtenz und der gelegentlichen Urſachen zur Erklärung der Harmonie von Leib und Seele (Monadenaggregat und Centralmonade) unzureichend

und Gottes unwürdig iſt; ſo iſt vielmehr zu ſetzen, daß Gott das Urband von Allem ſo iſt, daß er eine unendliche Harmonie aller Monaden ewig geſetzt, präſtabilirt hat (harmonia praestabilita). So ſind Leib und und Seele (deren unendlicher Gegenſatz bei Carteſius u. ſ. w. bei Leibnitz, mit Herabſetzen der Ausdehnung zum Scheine, ſchon in die Einheit der Monaden aufgehoben iſt, der Leib iſt ja auch nur das Aggregat der ſchlummernden Monaden —) wie die gegen einander an ihnen ſelbſt undurchdringlichen Monaden überhaupt vermittelt durch die Urmonas; ſie können noch nicht an ihnen ſelbſt in einander übergehen, ſondern jede lebt ſchlechthin für ſich, aber Gott hat aller Leben urſprünglich ſo geſetzt und beſtimmt, daß jede in jedem Momente von Innen heraus zugleich Spiegel des Univerſums iſt; zunächſt und in höherem Grade jedoch iſt die Seele Spiegel ihres Leibs. So wie nun des Menſchen Seele ſich nach Zweckurſachen verändert, verändert ſich der Körper nach Cauſalurſachen (dem bewußtloſen Triebe gegenüber dem fürſichſeienden der Menſchenſeele), jedes unbekümmert um das andere, aber beide durch Gottes harmonia praestabilita miteinander einſtimmig (die höchſte Selbſtſtändigkeit und zugleich Unſelbſtſtändigkeit der Monade — m. ſ. oben). So iſt denn auch alles geſetzte Nothwendigkeit zugleich und ſich ſelbſt ſetzende Nothwendigkeit, d. h. Freiheit (denn die Freiheit iſt im Allgemeinen das negative Reſultiren einer Geſtalt aus der Vermittlung anderer, d. h. dieſes, daß eine Lebensform, ſo wie ſie das nothwendige Reſultat eines Kreiſes von Vermittlungen iſt, ſo umgekehrt ſich als die Selbſtmacht gegen jenen Kreis offenbart und ihn rückwärts abſtößt und unterwirft; die Freiheit im

ſpecielleren Sinne iſt der Geiſt als Wille, wie dieſer einerſeits zwar ein nothwendig werdender — ſchon in der allgemeinen Nothwendigkeit der Weltgeſchichte — und ſomit unfrei, aber ebenſoſehr in ſeinem Werden ſelbſt ſchon das Sicherzeugen iſt, wodurch er ſich als abſolutes Reſultat hinſtellt, welches alle Vermittlungskraft abſtößt und nur für und aus ſich ſelbſt gelten will; ſo iſt er die ſich unaufhörlich zur Freiheit aufhebende Nothwendigkeit). — Hieran knüpft nun Leibnitz noch eine Theodicee, von geringerer Bedeutung und mehr in Vorſtellungsweiſe. Es wird der ſgt. Optimismus aufgeſtellt (worüber als über eine nichtsſagende Vorſtellung auch nichts weiter zu ſagen iſt), und das Uebel überhaupt aus der Negativität gefaßt (malum metaphysicum). Daraus entſpringt ſowohl das phyſiſche Uebel, der Schmerz, als daß moraliſche, die Sünde (es iſt allerdings richtig, daß durch die metaphyſiſche Idee des zugleich in ſich negativen Göttlichen allein der letzte Grund alles Böſen erfaßt wird — das abſtracte Denken meint das Vollkommene ſei das einfach Gute, das concrete Denken hingegen findet die abſolute Vollkommenheit des Ganzen in dem Proceſſe des ſich negativ ſetzenden und aus der Negative in ſich zurückkehrenden Poſitiven; dieſes iſt die abſolute Vollkommenheit, weil Alles darin umſchloſſen, alle Würklichkeit darin umfaßt und gelöſt iſt). Das Böſe nun geht aus der Freiheit (Willkühr) der endlichen Geiſter hervor, welche Freiheit aber nicht indifferentia aequilibrii, ſondern, wenn ſchon weder erzwungene noch auch abſolut nothwendige, Selbſtbeſtimmung oder Wahl doch nach Gründen iſt, alſo doch ſtets gewiſſe Beſtimmtheit, weshalb auch Gott alles vorausſieht. Die

Freiheit iſt ſo abſtracte Möglichkeit des Anderen, aber nur beſtimmtes Selbſtſetzen des Einen (dieſes löſet ſich auf in der Idee des geiſtigen Proceſſes; die Freiheit iſt der ſich aus dem Anderen ſelbſt erzeugende Wille, deſſen Beſtimmtheit nur er ſelbſt iſt, er, welcher rückwärts betrachtet aus Anderem in dieſer Beſtimmtheit reſultirt, als Selbſtreſultiren die nur ſich anerkennende Macht iſt, welche weiß, daß ihr Thun nur ihr Wille ſelbſt iſt und ſo nur ſich als die Schuld der That faſſet). Jedenfalls iſt dieſe Freiheitslehre des Leibnitz concreter als die des Spinoza, wie das ganze Syſtem.

5) Das Syſtem von Leibnitz iſt, nach dem Entwickelten, der explicirte Widerſpruch der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit der Weltweſen (ſie ſind in der That Beides, ſo iſt dieſe Idee höher als die des Spinoza, worin die Weltweſen nur zur Unſelbſtſtändigkeit reducirt ſind). Dieſer Widerſpruch iſt aber nicht wahrhaft vermittelt (denn das wäre die abſolute concrete Idee ſelbſt), ſondern es iſt das eine Mal die Selbſtſtändigkeit, das andere Mal die Unſelbſtſtändigkeit, beides unbefangen neben einander geſtellt. Die Monade iſt einerſeits nur ſich ſelbſt ſetzend, andererſeits nur geſetzt, ſie iſt geſetzt als ſich ſelbſt ſetzend, und die Vermittlung aus Gott iſt ungenügend, weil Gott und Welt ſich ſelbſt unmittelbar gegenüber ſtehen.

Ueberhaupt iſt der Standpunct des Syſtemes der ſubject-objective Begriff mit ſeinen nächſten Vorausſetzungen, den Kategorieen des Weſens. Darin liegt ſogleich dieſes, daß das Syſtem ſtets auf dem Sprunge ſteht, ſich in Verſtandes-Metaphyſik zu geſtalten (wie die ganze Philoſophie ſeit Carteſius dahin convergirt), wie

denn dieſe in demſelben ſchon entſchieden genug hervortritt. So wie ſich nun ſolcher Standpunct, welchem noch weſentlich ſpeculative Ideen zu Grunde liegen, aus innerem Bedürfniſſe ſyſtematiſirt, ſo bricht mit einem Male der ganze Formalismus hervor, und auch jene tieferen Ideen werden in denſelben hereingeriſſen. Solches Thun hat denn aber immer das Verdienſt, das Frühere zuſammenzufaſſen, und die Nothwendigkeit von Methode und Beweiſen überhaupt zu zeigen, womit erſt die Philoſophie zu einem feſten Gebäude wird. Dieſe Verſtandes-Metaphyſik, deren Weſen in Vorausſetzen des ſpeculativen Inhalts (Aufnehmen des Inhalts durch Sinn, inneres Bewußtſein) und Formaliſiren deſſelben nach den abſtracten Kategorieen des Weſens und ſubjectiven Begriffes (der formellen Logik) beſtehet, und eben deshalb ſo viele Anhänger bei der großen Maſſe findet, weil die Kategorieen in dem Geiſte der denkenden Menſchen zunächſt in dieſer Form des Verſtandes gegenwärtig ſind — iſt vollſtändig von Wolf durchgeführt worden. Hier auf der letzten Spitze offenbart ſich der ganze Reflexionsgeiſt, welcher im Innern der Philoſophie ſeit Carteſius treibt, weil dieſe als unmittelbare concrete den Inhalt aus der concreten Anſchauung des Ich — als freie Philoſophie nicht mehr, wie die Reflexions-Philoſophie des Mittelalters, aus der poſitiven Kirchenlehre — vorausſetzet und ihn dann formaliſirt, den Gegenſatz von Sein und Denken nur unmittelbar identificirt, nicht Form und Inhalt in abſoluter Identität als ſich in mit und durcheinander im concreten Denken ſelbſt erzeugend faſſet (deshalb bezeichnet Hegel dieſe ganze Reihe von Carteſius bis Wolf mit dem Namen: Verſtandes-Metaphyſik —

m. ſ. Hegel, Geſchichte der Philoſophie III. S. 328 ff.). Dieſer Spitze in Wolf ſtehet dann jene andere in dem franzöſiſchen Materialismus gegenüber, worin ſich gleichfalls die Conſequenz des Empirismus und Senſualismus vollſtändig offenbart. Die tiefere Erinnerung findet ſich dann durch Berkeley, Rouſſeau, Hume hin in Kant.

Zweite Form.

Die Conſequenz als Verſtandes-Metaphyſik bei Wolf.

(Seit 1720.)

1) Durch Leibnitz ſind wir auf deutſchen Boden gekommen. Deutſchland, dieſem Centrum des Chriſtlich-Germaniſchen Lebens (man denke nur an die Reformation Luthers) iſt es vorbehalten, den Thron des abſoluten Geiſtes zu erbauen.

Zunächſt aber iſt es nun (nach Obigem) die Arbeit des denkenden Geiſtes, in der Weiſe des Reflectirens, nach dem Standpuncte der formellen Logik, die ganze concrete Würklichkeit in allgemeine Gedankenformen zu verarbeiten und zuſammenzubringen, und ſo eine durch Natur und Geiſt hingehende Verſtandes-Metaphyſik zu gründen. So wird jetzt die Philoſophie methodiſirt und ſyſtematiſirt (wie bei den Stoikern), in mathematiſcher und endlich-logiſcher Form. Alle Würklichkeit wird als unmittelbare vorausgeſetzt und aufgenommen (aus dem präſenten Inhalte des die Welt und ſich ſelbſt anſchauenden und wahrnehmenden Geiſtes); die logiſchen Formen werden als gewiß durch ſich ſelbſt ebenſo vorausgeſetzt, ſie ſind Grundaxiome; und der reci-

pirte Inhalt wird nun von den Kategorieen durchdrungen, in allgemeine Gedanken verwandelt (es iſt das Princip des Rationalismus). Dieſe ganze Weiſe iſt:

a) Syſtematik und Methodik;

b) Formalismus des Denkens, vorausgeſetzter Inhalt mit vorausgeſetzter abſtracter Form, deshalb formeller Form, und eben damit

c) Dogmatismus mit dem Satze des Widerſpruchs, dem Engel mit dem nicht flammenden ſondern hölzernen Schwerte, an der Spitze, deshalb in der Abſtraction des Verſtandes, der abſtracten Identität fixirt; ſo dieſes ausſprechend und daneben auch ſein Gegentheil, und Nichts wahrhaft zuſammenbringend — ein Syſtem unaufgelöſter Widerſprüche, ein Syſtem von Dogmen, Verſtandes-Metaphyſik.

Dennoch iſt es wichtiger nothwendiger Durchgangspunkt der Philoſophie, Einführen des wenn auch zunächſt abſtracten Gedankens in alle Würklichkeit (an die Stelle von Glaube, Gefühl, Gemüth — deshalb auch Prinzip des theologiſchen Rationalismus, welcher von der anderen Seite her durch den franzöſiſchen u. ſ. w. Materialismus, dann weiterhin die Schottiſche Philoſophie, Rouſſeau, endlich von Kant begründet wird); ſowie äuſſere Bändigung des Inhalts durch die formelle Methodik. — Dieſes Verdienſt hat Chriſt. Wolf aus Breslau (1679 — 1754).

2) Näher betrachtet haben wir bei dieſem Wolf'ſchen Philoſophiren

a) zunächſt die allgemeine Eintheilung der Philoſophie ins Auge zu faſſen.

Die Philoſophie iſt

α) theoretiſche, welche wieder

αα) Logik;

ββ) Metaphyſik iſt, die ſich wieder eintheilt in:

a) Ontologie, Durchdenken des Dings, des Würklichen nach den weſentlichen Kategorieen überhaupt, allgemeine Grundlage.

b) Rationelle Pſychologie, von der Seele als Subſtanz.

c) Rationelle Kosmologie, von der Welt in Kategorieen aufgefaßt.

d) Rationelle Theologie, von Gott.

(Es iſt in dieſem Schematismus die formelle Vorbildung der abſoluten Idee enthalten — Logik, Entzweiung in Natur und Geiſt, abſoluter Geiſt. — Die Trennung der Logik und Metaphyſik zeigt ſogleich, daß es formelle Verſtandeslogik iſt);

γγ) Aeſthetik (welche ein ſchlechter Zuſatz in dieſem Haupttheile von Baumgarten iſt);

β) praktiſche, und zwar wieder:

αα) allgemeine praktiſche Philoſophie;

ββ) Ethik;

γγ) Naturrecht;

δδ) Politik.

(Das Ganze gehört in die rationelle Pſychologie als die Lehre vom Geiſte, wohin auch die Aeſthetik gehört. Und da die Logik wahrhaft Onto-Logik ſein müßte, ſo erhellt, daß die Metaphyſik als die Philoſophie überhaupt zurückbleibt, man müßte denn Logik und Ontologie insbeſondere ſo nennen wollen).

b) Näher nahm Wolf:

α) die Leibnitziſche Lehre auf, warf jedoch die Perception aller Monaden ſo wie die präſtabilirte Harmonie als bloße Hypotheſe hinweg. Der Dualismus von Materie und Seele als an ihnen ſelbſt vermittlungslos verſchiedener Dinge iſt wieder theilweiſe vorhanden (Leibnitz hatte tiefſinnig die Materie als ſcheinende Entäußerung des Vorſtellens, des Ideellen, den Körper als Aggregat unmittelbarer Vorſtellungskräfte gefaßt). Die Vermittlung wird wieder in den unmittelbaren Gott verlegt. Die Seele iſt vorſtellende Monade, Subſtanz, oder einfaches Ding, deſſen Eigenſchaft das Vorſtellen iſt. Sie iſt determinirt oder beſtimmt an ihr ſelbſt. — Wie Leibnitz ſtellt auch Wolf den Satz des Widerſpruchs an die Spitze des Denkens, reducirt aber auch den Satz des zureichenden Grundes auf denſelben, da dieſer letztere nur ausſagt, daß aus Nichts auch Nichts werden könne, was ſchon im Satze des Widerſpruchs liegt. Der Satz des Widerſpruchs in ſeiner Conſequenz führt aber nächſt dem Reflektiren an vorausgeſetztem Inhalte zur völligen Verſtandes-Metaphyſik.

β) Dieſe Verſtandes-Metaphyſik geht nehmlich aus von der Vorausſetzung, dem Dogma, daß durch das Denken das Würkliche in ſeiner Wahrheit gefaßt werde. Das iſt achtungswerth; nur iſt das Denken jener Metaphyſik ſelbſt kein ſpeculatives, und kann deshalb die Wahrheit nicht würklich begreifen. Doch werden die logiſch-ontologiſchen Grundformen einzeln, nach- und nebeneinander aufgeſtellt, und ſo iſt dieſe Metaphyſik Vorarbeit für die ſpeculative Logik (ſolche Vorarbeit iſt die formelle Logik überhaupt). Die Ontologie iſt hier ein metaphyſiſches Wortregiſter ohne immanente Entwickelung.

Da kommen vor: Möglichkeit, Zufälligkeit u. ſ. w.; Ding mit Realitäten und Negationen; Einheit, Wahrheit, Ordnung (hier faktiſch widerlegt durch die Unordnung); Einzelnes und Allgemeines, Theil und Ganzes, Subſtanz und Accidenz, Einfaches und Zuſammengeſetztes u. ſ. w.

γ) Was die concrete Philoſophie betrifft, ſo werden hier Seele, Materie, Gott aus Anſchauung und Selbſtbewußtſein vorausgeſetzt, als Subſtanzen oder Dinge zu Grunde gelegt, und es wird nun über dieſelben reflektirt, d. h. der Inhalt des unmittelbaren Bewußtſeins wird in die Form der Kategorieen geſetzt.

αα) Die Seele iſt einfaches, ideelles Ding; ſie iſt deshalb untheilbar, unzerſtörbar, und als Geiſt oder Menſchenſeele auch wahrhaft unſterblich (Identität des Selbſtbewußtſeins). In praktiſcher Beziehung ſtellt Wolf für den Geiſt den formellen Grundſatz der Vervollkommnung an die Spitze.

ββ) Die Welt als Natur beſteht aus einfachen materiellen, d. h. nicht vorſtellenden Monaden, und die Materie iſt ein Zuſammengeſetztes aus ihnen, deshalb trennbar und vergänglich. Die Welt als Totalität der endlichen Dinge, Naturdinge und Seelen iſt ein unendlicher Mechanismus, nothwendig determinirt. Die Gegenſätze darin von würkenden und Endurſachen, von Nothwendigkeit und Freiheit, Böſem und Gutem, bleiben abſolut, ohne Vermittlung, nach der Weiſe des Verſtandes.

γγ) In der Theologie werden die Beweiſe von Gottes Daſein abgehandelt. Gott iſt der zureichende Grund der Welt, ſein Weſen iſt ſeine Exiſtenz. Er iſt der reine abſolute weltſchaffende Geiſt, unmittelbar und vorausgeſetzt. So bleibt er auch wieder der Welt ent-

gegengeſetzt, und das Böſe wie die ganze Zufälligkeit der Weltdinge bleiben unaufgelöſt, unerklärt, ſo wie noch heute der Verſtand die Idee des unmittelbaren Gottes und die Weltbeſchaffenheit nicht miteinander ausgleichen kann, ſondern ſich lieber auf ſeine Schwäche und die Unbegreiflichkeit beruft.

5) Dieſer neue unſpeculative Ariſtoteles verdrängte nun auch den alten völlig, und es bildete ſich eine umfaſſende Wolf'ſche rationaliſtiſche (nicht wahrhaft rationelle oder ſpeculative) Schule, welche in ſcholaſtiſcher Weiſe reflectirte. Damit amalgamirten ſich dann auch Gefühle und mancherlei Elemente. Alles aber würkte zuſammen zur deutſchen Aufklärung hin. Trinität u. dergl. wurden negirt. Ueberhaupt iſt nun die Philoſophie Popular-Philoſophie: Thatſachen des Bewußtſeins, welche nach endlich-logiſch-ontologiſchen Gedankenformen behandelt werden. Art Schottiſchen Gemeinſinnes. Rationalismus in der Theologie und ſo Untergraben der religiöſen Grundlehren (Trinität, Sünde und Gnade, Gottmenſch). Es iſt Flachheit und Mattheit; erſt durch Kant erhält die deutſche Philoſophie neue Belebung. Es iſt nicht nöthig, die Anhänger der Wolf'ſchen Philoſophie zu nennen. Einzelne haben Verdienſte: Reimarus, Sulzer, Platner (dieſer mehr als freier Anhänger des Leibnitziſchen Syſtems). Myſtiker, Pietiſten, Theoſophen (Dippel u. A.) ſtellen ſich dem Formalismus ohne weſentlichen Erfolg entgegen.

Was aber dem ſo entwickelten empiriſchen wie rationalen Dogmatismus und Formalismus, dem Reflectiren des unmittelbaren Bewußtſeins auf ſeiner Spitze wahrhaft entgegentreten muß, iſt die damit ſogleich geforderte Er-Innerung des Bewußtſeins, ein Inſich-

gehen aus ſeiner Entäußerung als Uebergang in das concrete Selbſtbewußtſein und Auflöſung der unmittelbaren Poſitionen, woran der Geiſt reflectirt. Als poſitive Auflöſung iſt dieſes der Idealismus, als welcher die Vorausſetzung der Außendinge aufhebt in der Idealität, als negative iſt es der Skepticismus, welcher jene Idealität der Außendinge gleichfalls als eine nur andere Vorausſetzung aufzeigt, und alle feſten Grundlagen wankend macht, wogegen dann das rechtliche und ſittliche Selbſtbewußtſein der freien Subjectivität das immanente Geſetz des Geiſtes unmittelbar zu behaupten ſucht. So erhalten wir als Uebergangsmomente zu dem concreten Selbſtbewußtſein (in Kant) die 3 Formen des Idealismus Berkeley's, des Skepticismus Hume's und der Lehre des *commun sense* wie Rouſſeau's.

Dritte Stufe.

Uebergang in das concrete Selbſtbewußtſein durch Berkeley, Hume, Rouſſeau.

(1710 — 1780).

1) Das concrete philoſophiſche Bewußtſeyn kann nur dann Befriedigung haben, wenn es ſich ſelbſt als abſoluter, Alles ſetzender, die Entzweiung wie deren Auflöſung in ſich tragender Geiſt erfaſſet. Durch den Franzöſiſchen Materialismus hatte das Ich ſchon ſich ſelbſt, ſeinen präſenten Inhalt zum abſoluten Maaßſtab gemacht, und alles dem Bewußtſein nicht unmittelbar Gegenwärtige als ein Jenſeits und Unwahres verworfen. Aber das Ich war hier nicht frei, ſondern ſich ſeiner als gefeſſelt in der Natur bewußt; die Einheit der Natur und des Geiſtes war als abſtracte zugleich die Verſenkung und der Tod des

letzteren. Auch in dem Idealismus von Leibnitz (und Wolf) hatte ſich das Ich als Subjectivität und Reflexion-in-ſich erfaßt. Aber die Einheit von Geiſt und Natur war zugleich Verſchwinden der letzteren zu bloßem Scheine, und der abſolute Geiſt vorausgeſetzt, wie dort die Natur. Eben in und mit dieſem Vorausſetzen (hier nur als die höchſte Spitze der Philoſophie ſeit Baco und Carteſius) waren beide Richtungen (abgeſehen davon, daß der Empirismus ſchon als ſolcher überhaupt mit dem Widerſpruche, eine metaphyſiſche Theorie auf die Erfahrung gründen zu wollen, behaftet iſt) Dogmatismus und Reflectiren, und dieſes iſt hier um ſo mehr der Widerſpruch, je mehr ſich das Bewußtſein als den concreten Alles faſſenden und deducirenden Geiſt zu enthüllen ſtrebt. Die Wahrheit hiergegen iſt nun zunächſt das Bewußtſein dieſer Widerſprüche und dieſes Dogmatismus, und als die tiefere Reflexion-in-ſich die Erkenntniß, daß dieſe ganze Welt nur eine innere Welt der Vorſtellungen, Gedanken, Ideen iſt, und weiterhin, daß auch dieſe Welt nur eine Welt des Ich iſt, hinter welcher dann das Ding-an-ſich als ein Jenſeits zurückbleibt. Dieſes iſt der Uebergang zu der tiefſten Er-Innerung des concreten Ich, welche zugleich als zunächſt ſubjective die höchſte Ent-Aeußerung der Wahrheit und der undurchdringlich gewordene Gegenſatz von Subject und Object iſt. In dieſe Innerlichkeit ziehen ſich nun auch die Gegenſätze des Empirismus und Rationalismus zuſammen, dergeſtalt, daß das Empiriſche, wie es iſt, zu einem Scheinen im Ich herabgeſetzt, ſomit nur begrifflos idealiſirt, alſo zu einem rationell-Empiriſchen, das Rationale aber zu einer nur unmittelbar ſich vernehmenden ideellen

Nothwendigkeit im Ich, ſomit ſelbſt zu einem empiriſch-Rationellen wird, alſo wieder dem inneren Scheinen anheimfällt.

2) Wir haben ſo hier drei Geſtaltungen zu entwickeln. Zuerſt iſt es Berkeley, welcher alles Objective in ſubjectiven empiriſchen Idealismus aufhebt. Inſofern jedoch dieſer Idealismus dogmatiſch in ſich iſt, erliegt er wie der ganze empiriſche und rationale Dogmatismus zweitens dem Skepticismus des Hume. Gegen dieſen ſucht ſich drittens das Ich in ſeiner rechtlichen und ſittlichen, überhaupt innern Nothwendigkeit unmittelbar feſtzuhalten, in der Lehre des *moral* überhaupt *commun sense* und Rouſſeau's, erliegt aber ſelbſt wieder als Dogmatismus und Scheinen der nach beiden Seiten hin auflöſenden Mitte des Skepticismus, gegen welchen endlich Kant die tiefere Waffe ergreift, als Hervortreten des tiefer vermittelnden Selbſtbewußtſeins.

a) Berkeley (1684 — 1753), welchem ſchon Collier vorausgegangen war, erkannte die Widerſprüche in dem empiriſchen Syſteme des Locke, in den Begriffen von Ausdehnung, Materie u. ſ. w., erkannte, daß die Eigenſchaften der Dinge, woraus ſich nach Locke die Ideen bilden, eben nur ſubjectiv als Vorſtellungen in uns ſeien, und daß die Subſtanz, welche Locke dabei als begriffloſes Subſtrat zurückläßt, ſich in Nichts auflöſe, ja daß es überhaupt undenkbar ſei, wie Dinge, welche keine Vorſtellungen ſind und haben, uns ſolche ſollten mittheilen können. Dieſes alles löſte er nun dadurch, daß er die ganze materielle Welt, die Außenwelt, ihrer Subſtanzialität und ihres Fürſichſeins entkleidete, und ſie vielmehr zu einer nur ſubjectiven oder vorgeſtellten

Welt machte, in welcher jedoch Gott der allgemeine ideelle Grund iſt. Es gibt daher nur Gott mit einem Reiche der Geiſter und Vorſtellungen. Uebrigens bleibt dabei die gewöhnliche Weiſe des empiriſchen Vorſtellens in ſeiner begriffloſen Mannigfaltigkeit (wie bei Kant) völlig beſtehen, und es iſt Nichts entſtanden als das Bewußtſein, daß dieſes Alles nur Vorſtellung ſei. So iſt die Lehre ſubjectiver empiriſcher Idealismus. Das Bedeutende iſt nur dieſes Abſtracte, die Reflexion des Bewußtſeins in ſich, und ſo das Hereinziehen der Welt in das Ich.

b) Inſofern dieſes jedoch nur Behauptung iſt, wobei die Widerſprüche beſtehen bleiben und nur in das Ich ſelbſt verlegt werden, ſo daß man mit gleichem Rechte auch an der gewöhnlichen empiriſchen Anſchauung feſthalten kann: ſo wendet ſich hiergegen wie gegen das empiriſche und rationelle Philoſophiren überhaupt der Skepticismus des Hume (1711 — 1776). Hume ſetzt voraus, daß die rationale Philoſophie ihre Kategorieen, von welchen aus ſie rational iſt, nicht beweiſe und nicht beweiſen könne, ſetzt voraus, daß unſere Vorſtellungen (nach Locke's Annahme) nur aus der Erfahrung ſich bilden und alſo die Kategorieen nur empiriſch vermittelt werden könnten, erhebt ſich aber eben deshalb zum Nichts entſcheidenden Skepticismus, indem er die Axiome der rationalen Philoſophie als unbewieſen nicht gelten läßt, die allgemeinen Behauptungen des Empirismus aber als inconſequent nachweiſt, weil der Empirismus an und für ſich zu keiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit kommen könne. Er gibt zu, daß, wie Berkeley annimmt, alle Vorſtellungen zunächſt nur im Sub-

jecte ſeien, ein Scheinen im Subjecte, daß alſo nicht ein=
mal fürſichſeiende Exiſtenz einer Außenwelt bewieſen wer=
den könne, aber auch eben ſo wenig zu beweiſen ſei, daß
die Vorſtellungen der Außenwelt nur ſolche ſeien. So
wird ihm die vermeintliche Nothwendigkeit ewiger Ge=
ſetze zu einer bloßen Gewohnheitsſache (Recht des
Empirismus, nur daß dieſer im Irrthum iſt, wenn er
metaphyſiciren will), und als das einzig Gewiſſe bleibt
nur das einfache Ich ſelbſt und die abſtracte Identität
(gegen welche Kant die ſynthetiſchen Urtheile a priori auf=
ſtellte) zurück. Namentlich beſtreitet nun Hume die An=
nahme einer nothwendigen Verknüpfung von Urſache
und Würkung (ſelbſt Locke hatte eine ſolche Verknüpfung
behauptet und ſogar eine Demonſtration vom Daſein Got=
tes darauf gegründet). Denn, ſagt er, es beſteht hier
keine aprioriſche Nothwendigkeit, weil die Analyſe des Ge=
dankens der Urſache nie und nimmer den der Würkung
herausbringt (d. h. weil ſich Urſache und Würkung nicht zu
einander verhalten wie $a = a$ — und ſie verhalten ſich in
der That vielmehr wie $a = \alpha$ oder $ab = \alpha\beta$; — verhiel=
ten ſie ſich ſo, ſo wären ſie nicht unterſchieden und es
könnte von einem Würken keine Rede ſein; Hume geſtehet
nur der Tautologie, der abſtracten Identität aprioriſche
Nothwendigkeit zu, er erkennt nicht die ſpeculative Idee
der Einheit im Unterſcheiden, und bemerkt nicht, daß er
Urſache ſagend nur das Würkende und damit Würkung
ſagt, beide Momente aber das Eine darſtellen, welches in
ſeinem Andern ſich ſelbſt gleich bleibt). Folglich
muß der Gedanke von Urſache und Würkung oder Cau=
ſalität aus der Erfahrung herſtammen, welche ſich
jedoch auf bloße Gewohnheit (ich bemerke ſehr oft,

daß, wenn die Sonne auf einen Stein ſcheint, dieſer warm wird; deshalb erwarte ich dann daſſelbe immer wieder von Neuem) gründet, folglich keine nothwendige Allgemeinheit gewähren kann (ſo betrachtet Hume die Cauſalität blos als Abſtraction aus Einzelfällen; er kennt nicht dieſelbe als metaphyſiſche Idee, worin jene Erfahrungsmomente nur concrete Darſtellungsformen ſind, welche eben jene vorausſetzen. Gegen dieſe Behauptung Hume's wendet ſich vornehmlich Kant, indem er die Cauſalität u. ſ. w. als ſynthetiſch nothwendige Form zunächſt des Denkens erweiſet). — Weiterhin geht dann Hume ſkeptiſch durch, was man über Gott, Freiheit, Unſterblichkeit u. ſ. w. feſtſetzt, und zeigt, daß alle dieſe Beſtimmungen mit Widerſprüchen behaftet ſind, folglich in ſich wanken und zweifelhaft ſind. — Endlich gibt er zu, daß wir freilich an eine Außenwelt durch Naturinſtinct und ebenſo an Recht und Tugend durch ein ſittliches Gefühl glauben; dieſes alles aber, wie geſagt, bei näherer Reflexion darüber problematiſch, ſchwankend, ungewiß wird. So läßt Hume nichts Feſtes übrig als die abſtracte Identität des Ich und deſſen Scheinen in ſeinen Vorſtellungen, hierin alſo das Schwanken ſelbſt.

c) Die Seite nun des rechtlichen, ſittlichen, religiöſen Gefühles iſt zunächſt die immanente Nothwendigkeit des Ich, woran ſich das in ſich reflectirte Bewußtſeyn gegen die Auflöſung alles Feſten in Schein zu halten ſuchte. Es iſt wie bei Sokrates, welcher dieſes tiefere Bewußtſein als den Fels in das bewegte Meer der Subjectivität ſtellte; nur daß Sokrates zugleich ſcharfſinniger Dialektiker war, welcher den Schein aus ſich ſelbſt

ſich vernichten und ausſcheiden ließ. Der wahre Sokrates dieſer Zeit iſt Kant; andere Formen ſind oberflächlicher und haben weniger philoſophiſches Intereſſe. Hierhin gehört ſogleich die Engliſche Lehre des *moral sense* (m. ſ. oben). Dieſelbe machte ſich auch jetzt als Schottiſche Philoſophie durch Home, Ferguſon, Smith (ſeit 1750 ff.) geltend, und erweiterte ſich dann zu dem Syſteme des *commun sense*, d. h. eigentlich nichts Anderem als dem des geſunden Menſchenverſtandes (Popularphiloſophie), welcher dogmatiſch, unkritiſch ſich in theoretiſcher Beziehung auf die unmittelbare Gewißheit der verſtandesmäßig aufgefaßten und angewandten Kategorieen beruft, in praktiſcher Hinſicht ebenſo auf die unmittelbaren Gefühle und Thatſachen des Bewußtſeins als des rechtlichen, ſittlichen, religiöſen provocirt. Hierhin gehören namentlich die Gegner Hume's, die Schotten Thom. Reid (1704—1796), James Beattie (1735—1803) und James Oswald (gegen 1770), deren edles Streben, die ſittlichen und religiöſen Geſtaltungen gegen die auflöſende Kraft des Skepticismus aufrecht zu erhalten, wohl anzuerkennen iſt, welche aber doch gegen Hume nichts ausrichten konnten, weil dieſer, wie er ſelbſt ja einestheils noch einen rechtlichen und ſittlichen Inſtinct anerkannte, ſo anderntheils ihn in ſeiner Unmittelbarkeit als dem Skepticismus anheimfallend nachwieß. Man braucht nur auf die Verſchiedenheit der Menſchen und Völker in der Weltgeſchichte über rechtliche, ſittliche, religiöſe Geſtaltungen hinzuweiſen, um die Relativität, Bornirtheit, Bewußtloſigkeit und Befangenheit des ſgt. geſunden Sinnes und Verſtandes, der ſgt. Thatſachen des Bewußtſeins u. ſ. w. zu zeigen. So beſtritt denn auch damals Richard Price

(1723 — 1791) die Lehre vom moral sense als eine gefährliche ſchwankende Lehre. So verſchieden nun auch die Lehre vom moraliſchen Sinne von dem Franzöſiſchen Materialismus, dem Wolf'ſchen Rationalismus, dem Hume'ſchen Skepticismus iſt: ſo ſtehen doch alle dieſe Formen gemeinſchaftlich auf dem Standpuncte des freien Ich, welches die bloße Poſitivität völlig abgeworfen hat.

Unter denjenigen nun, welche die freie Allgemeinheit, das immanente Geſetz des Ich gegenüber aller Poſitivität auf den abſoluten Thron erheben, und damit alle anderen Unterſchiede als verſchwindend gegen das freie Ich ausſprachen, iſt vornehmlich noch J. J. Rouſſeau aus Genf (1712 — 1778) hervorzuheben. Seine Schriften: „*Contrat social*" (1762), und „*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*" ſind von großer Bedeutung als Zeichen der Zeit, d. h. des erwachten allgemeinen freien Bewußtſeins. Rouſſeau ſtellte die Freiheit des Selbſt an die Spitze. Nicht Gewalt daher, Liſt u. ſ. w., ſondern freier Geſellſchaftsvertrag kann Princip des Staats ſein, und herrſchen ſoll nur der allgemeine Wille. Das Ich ſoll frei anerkannt ſein; es iſt das Princip des Chriſtenthums und der Reformation, jetzt aber im Denken entzündet uns eben deshalb doppelt gefährlich. Denn es iſt dieſes eine verfängliche, zweideutige Lehre; der allgemeine Wille kann der Wille der Vielheit ſomit der quantitativen Maſſe bedeuten, ſo wird er zunächſt und äuſſerlich in roher Weiſe aufgefaßt; die wahre Bedeutung deſſelben hingegen iſt die der ſubſtanziellen Allgemeinheit, der Allgemeinheit der concreten Vernunft. Dieſe

letztere Allgemeinheit kann von Wenigen gegen Viele repräſentirt werden. Aber im Innern der damaligen Welt, in dem wahren Zeitgeiſte gährte eben dieſes Princip der vernünftigen Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins. Daher die allgemeine Begeiſterung, welche damals ſelbſt die Franzöſiſche Revolution, die man zunächſt auf dieſes Princip gegründet ſah, bei allen nicht ſonſt dagegen Intereſſirten offen oder im Geheimen erzeugte. Aber was dieſe Revolution in die Welt herausſtürmte, war auch das Princip von Kant, dann Fichte, wobei kaum bemerkt zu werden braucht, daß alle dieſe gediegeneren Männer von jenem Princip das ſelbſtſüchtige Wüthen einer fanatiſchen und pöbelhaften Maſſe gar wohl unterſchieden, und ſolches verabſcheuten.

5) Die wahre philoſophiſche Form nehmlich, welche gegen Hume in großer Schärfe und auch Tiefe auftrat, und einen unendlichen Wendepunct des Bewußtſeins (wie einſt Sokrates) bezeichnet, iſt die Philoſophie Kant's. Von hier aus nehmlich beginnt nun das concrete Bewußtſein als Selbſtbewußtſein ſich von ſeinen bloßen Vorausſetzungen zu befreien, und ſeine Selbſterzeugung und in und mit dieſer die Welterzeugung ſchöpferiſch zu faſſen, ſo, daß das Selbſtbewußtſein die göttliche Ferne in ſich hereinfaſſet und ſich als die abſolute Wahrheit, Schaffen und Auflöſen aller Gegenſätze weiß, ſo ſich in ſeinem Erkennen und allen Inhalt frei rechtfertigend. Die Welt wird dadurch endlich zur That des Geiſtes, und nur in eigner geſetzter That iſt abſoluter Begriff, abſolute Gewißheit und Wahrheit. Dieſes tiefere Bewußtſein tritt nun in der erſten Reflexion-in-ſich als das ſich unendlich ſetzende ſubjective Bewußtſein hervor, und indem es das

Object noch nicht wahrhaft überwunden hat, muß es daſſelbe, um ſeine Unendlichkeit zu retten aber damit unmittelbar der Endlichkeit verfallend, als Ding-an-ſich hinauswerfen, und weiterhin die Forderung aufſtellen, das wieder hereingefaßte Object zu überwinden. Dieſes iſt ſomit der unendliche Zwieſpalt zwiſchen Subject und Object, die Vorausſetzung der abſoluten Verſöhnung; und dieſer Zwieſpalt wie weiterhin das ohnmächtige Ringen des ſubjectiven Geiſtes denſelben aufzuheben, ſtellt ſich dar in Kant und Fichte, den großen Geſtalten der zweiten Periode der neuern Philoſophie. Es iſt dieſes die Geburtsarbeit des unendlichen concreten, menſchlich-göttlichen Bewußtſeins, welches alle anderen Standpuncte, Empirismus und Skepticismus, aufhebt, weil es in ſeiner abſoluten Berechtigung durch die That der Welt- und Selbſtſchöpfung im Geiſte frei, erhaben, unerſchütterlich daſteht.

Zweite Periode.

Die neuere Philoſophie in der negativen Vermittlung des concreten Selbſtbewußtſeins.

(Kant und Fichte — 1780 — 1800).

Charakter und Eintheilung.

1) Bedeutungslos wird nun der Gegenſatz von Empirismus und Rationalismus, Realismus und Idealismus. Denn der concrete Geiſt hat ſich erinnert, und ſein Streben iſt jetzt weſentlich, die Schöpfung des Bewußtſeins, das ſich ſelbſt erzeugende Bewußtſein zugleich als Welterzeugung zu faſſen. Dieſes iſt der unendliche Fortſchritt: die Welt zu ſetzen als That des ſich ſelbſt ſetzenden vermittelnden menſchlich-göttlichen Be-

wußtſeins. Wie der Mathematiker ſeine Welt der Formen ſchaffet, ſo muß der Philoſoph die lebendige concrete inhaltsreiche Welt ſchaffen im Geiſte. Alle Philoſophie iſt jetzt das, was ſie wahrhaft iſt: Idealismus; alle anderen Formen ſind unweſentlich geworden.

Aber die erſte tiefe Einkehr des concreten Bewußtſeins in ſich iſt einſeitige Subjectivität. Das Subject lebt in ſich und kann nicht wahrhaft hinüber zum Object, ſtößt es ab von ſich, oder es iſt nur noch die Forderung, das Sollen, der Ueberwindung des Objects und damit der Aufhebung ſeiner in das abſolute Subject. Jedoch iſt der Grundſatz dieſer: „Nicht das Subject richtet ſich nach dem Objecte, ſondern das Object muß ſich nach dem Subjecte richten". Inſofern aber das Subject ſich zuerſt nur als ſubjectiv faſſet, ſo iſt ihm das Object gegenüber, ihm undurchdringlich, d. h. es iſt wohl einestheils ein in das Subject Aufgehobenes, für es Seiendes, aber anderentheils ebenſoſehr ein abgeſtoßenes Ding-an-ſich. Denn das Object für das Subject iſt bei dieſer Stellung des Subjects nur das ſubjectiv gemachte Object, was dieſes letztere aber an und für ſich iſt, bleibt unbegriffen. Indem jedoch das concrete Bewußtſein jetzt die unendliche Gewalt wird, ſo hat es weiterhin den Muth, das Ding-an-ſich, welches doch nur eine vom Subjecte ſich gegenüber geſetzte Abſtraction iſt, in ſich ſelbſt hereinzunehmen, und vielmehr ſich das Subject als Ding-an-ſich zu wiſſen: denn das wahre Ding an ſich iſt das dieſes Ding ſetzende Bewußtſein. Nun iſt aber das Subject in umgekehrter Weiſe mit dem Objecte behaftet. Denn da ſich das ſubjective Subject doch noch als die abſolute Macht weiß, aber das Object ſich in ſich ſelbſt

gegenüber ſetzet, ſo iſt nun ſogleich die Forderung wieder die, daß das Object wieder hinausgeworfen, fortgeſtoßen, negirt oder aufgehoben werde. Und da mit der Negation deſſelben der Gegenſatz im Ich, damit das Ich ſelbſt zuſammenſinken würde, ſo iſt es nur die Forderung, das unendliche Sollen der Ueberwindung, welches nie zur Würklichkeit kommen kann, weil dieſes mit der Vernichtung des Objects zugleich die des Subjects ſein würde. Es iſt ſo der unendliche, unaufhörliche Kampf, das ſtete Ringen des Subjects.

2) Hieraus ergibt ſich nun, daß wir jetzt im Begriffe als der Idee ſtehen, und zwar in dem negativen Sichvermitteln der abſoluten Idee, aber nicht der abſtract-logiſchen, ſondern der abſolut-concreten Idee, des concreten Selbſtbewußtſeins, d. h. des Bewußtſeins, welches das Sichſelbſtſchaffen zugleich als voraus ſetzendes Schaffen der Welt iſt. Es iſt negative Vermittlung der abſoluten Idee, weil es die abſolute concrete Idee iſt, welche in ſich die unendliche Diremtion zwiſchen Subject und Object, concret zwiſchen Geiſt und Natur ſetzet und zuerſt die Bewegung iſt, ſich zur einſeitigen Subjectivität einmal durch Herauswerfen des Objects und ſodann durch Hereinfaſſen des unüberwundenen Objects herabzuſetzen — bis ſich endlich die abſolute concrete Idee zur concreten Mitte, Wurzel und Einheit von Subject und Object erhebt, ſo das unendliche concrete Subject iſt, worin Subject und Object nur als geſetzte Gegenbewegung und Vermittlung enthalten ſind. So muß die zunächſt geſetzte ſcheinbare unendliche Ohnmacht des Subjects (bei Kant) in den abſoluten Sieg der Subjectivität

umſchlagen, aus dem tiefſten Schmerze die größte Wonne und Seeligkeit hervortreten.

3) Es ergibt ſich weiter aus dem Vorhergehenden, daß wir hier zwei Stufen der Entwickelung zu betrachten haben, nehmlich:

a) das Selbſtbewußtſein, wie es in ſeiner Subjectivität als transcendentaler Idealismus das bloße Subjectiviren des Objects und Herauswerfen deſſelben als Ding's an ſich in begriffloſes Jenſeits iſt — die Philoſophie Kant's (ſeit 1781).

b) Das Selbſtbewußtſein, wie es, in der Conſequenz ſeiner als des jene Ferne nur ſelbſt ſetzenden, das an und für ſich ſeiende Object vielmehr als geſetztes in ſich hereinnimmt, aber daſſelbe als bloß ſubjectiver Idealismus nur immer überwinden will und nicht kann, alſo mit dem Objecte behaftet bleibt — die Philoſophie Fichte's (ſeit 1794).

Das Dritte iſt dann, daß das Selbſtbewußtſein ſich als einſeitige Subjectivität aufhebt in die Mitte der abſoluten Idee, und ſich ſo als das unendliche Setzen und Aufheben des Gegenſatzes von Subject und Object weiß. So bei Schelling. Dieſes iſt der Uebergang in die dritte Periode. Alle anderen hierneben herſpielenden Geſtaltungen, z. B. auch die Philoſophie von Jacobi, ſind unweſentlich für den freien Fortſchritt.

Erſte Stufe.

Der transcendentale Idealismus Kant's.

(Seit 1781.)

1) In Imm. Kant aus Königsberg (Preußen hat nun die Beſtimmung, das Licht der Welt vornehmlich in

ſich zu hegen) — 1724 bis 1804 — laufen alle Radien der Philoſophie zuſammen; vor dieſem Heros der denkenden Vernunft, dieſem tiefſten Organe des damaligen Weltgeiſtes müſſen die Anderen alle ſich beugen, wie ſich einſt die Griechiſche Welt vor Sokrates beugen mußte. Alle Fäden daher concentrirt die Philoſophie Kant's in ſich, verbindet ſie zum umfaſſenden Gewebe des transcendentalen Idealismus, ſchlägt damit ſie alle herein in das ſubjective Selbſtbewußtſein und läßt ſie aus ihm nicht wieder heraus. Wollen ſie ſich daher ablöſen und für ſich feſtſetzen, ſo ertönt der Alles niederſchlagende Ruf: Selbſtbewußtſein! In dem transcendentalen Idealismus iſt nun:

a) die Seite der Erfahrungs-Philoſophie erhalten; denn obſchon der Geiſt urſprüngliche aprioriſche Formen in ſich hat, ſo erfüllen dieſe ſich doch nur aus der Erfahrung, ſind ohne ſie leer.

b) Die Seite der rationalen Philoſophie. Denn die Kategorieen ſind als ewige allgemeine und nothwendige Geſetzlichkeit des Ich anerkannt (ſie ſind aber leer an ihnen ſelbſt und ſubjectives Weſen). Jedoch hat die Seele auch eine praktiſche Urſprünglichkeit, ein urſprüngliches ſittliches Selbſtbewußtſein.

c) Die Seite der ſubjectiven Innerlichkeit, des Idealismus und Skepticismus. Denn das Ich kreiſet immer nur in ſeinen Vorſtellungen, verwandelt das Object in ſeine Formen, bleibt in Antinomieen u. ſ. w. befangen, wo denn jedem Satze der Gegenſatz zur Seite ſteht und Nichtwiſſen reſultirt.

So gehen Locke mit den Materialiſten, Leibnitz mit der Wolf'ſchen Schule, Berkeley, Schottiſche

Philoſophie, Rouſſeau, Hume zuſammen in Kant (dann weiterhin rückwärts die neuere Philoſophie überhaupt und alle Philoſophie — doch jene nächſten Vorausſetzungen nur in freiem organiſchem Bewußtſein Kant's während nur und erſt in Hegel die Totalität im abſoluten Bewußtſein zuſammengehet). So zogen ſich in Hellas alle früheren Formen in Platon, dem entwickelten Sokrates, zuſammen. Der nächſte Ausgangspunct Kant's aber iſt Hume, welcher ſelbſt das Aprioriſche untergrub, die Ohnmacht des Apoſterioriſchen hervorhob, und nur das leere Ich und die abſtracte Identität zurückließ: gegen welche Skepſis nun Kant es unternahm, das Selbſtbewußtſein in ſeinem inneren Organismus dem Blicke der Menſchen zu enthüllen, und hierdurch den Menſchen zu theoretiſcher Demuth und praktiſcher aus innerer Ueberzeugung entquellender Feſtigkeit hinzuführen. In Kant erfaßte der Weltgeiſt ſein präſentes Bedürfniß in dem Centrum; deshalb ſammelt ſich Alles um ihn, deshalb iſt hier der Quellpunct der tiefſten ſich jetzt entwikkelnden Strömung.

2) An der Spitze nun der Kant'ſchen Philoſophie und ganz entſprechend dem jetzigen Standpuncte der freien ſelbſtbewußten Subjectivität ſtehet der Satz:

> „Nicht unſer Geiſt richtet ſich nach den Dingen, ſondern die Dinge richten ſich weſentlich oder im Weſentlichen nach den ſubjectiven ewigen Formen unſeres Geiſtes, Selbſtbewußtſeins, dem Aprioriſchen im Geiſte ſelbſt, welches jedoch erſt durch die Einwürkung der Dinge zur concreten Beſtimmung ſich entwickelt."

Dieſes iſt Idealismus, der Geiſt hebt das Object in ſich

auf; aber es iſt transcendentaler Idealismus, der Geiſt faſſet das Ding nur ſubjectiv, nicht das Ding-an-ſich, nur für ihn (im abſoluten Idealismus werden das Anſichſein und das Sein für Anderes identiſch, weil in ihm der Gedanke als ſeiend und für ſich ſeiend das Eine ſich ſelbſt gleiche Weſen iſt).

Jener Satz nun explicirt ſich zunächſt im Allgemeinen in folgende Momente:

erſtens: der Geiſt hat aprioriſche Formen der Anſchauung und des Denkens — das Ich iſt nur die concrete Einheit dieſer Formen, reſultirt in ihrem Netze als das zuſammenſchlingende Centrum, der Centralknoten; aber

zweitens: dieſe Formen ſind ſelbſt nur ſubjectiv, nur die formelle Möglichkeit deſſen, daß Etwas für das Ich wird, ſind ſo für die reelle, inhaltsvolle Erkenntniß leer, geben keine objective Wahrheit an und für ſich ſelbſt, ſondern müſſen vielmehr durch die Erfahrung, das Aposterioriſche (hier die Empfindung) erfüllt werden; jedoch

drittens: werden eben damit die Erfahrungsgegenſtände für das Erkennen in bloße Phänomene verwandelt, ſind nur für das Subject, nur Erſcheinungen im Subject; aber

viertens: die praktiſchen Ideen ſind dennoch objective Geſetzlichkeit im Geiſte ſelbſt, ſind Noumena, das wahre Weſen und begründen ſo den Vernunftglauben an Freiheit, Unſterblichkeit, Gott.

Im erſten Satze ſollte ſo der Rationalismus des Denkens, im zweiten der Empirismus, im dritten der empiriſche Idealismus, im vierten das rechtlich-

ſittlich=religiöſe Gefühl oder unmittelbare Bewußtſein anerkannt und gerechtfertigt, durch das Ganze aber zugleich der Skepticismus Hume's gründlich widerlegt werden, indem nehmlich Hume'n überall Zugeſtändniſſe gemacht aber zugleich erwieſen wurde, wie troß derſelben, ja durch dieſelben und bei tieferer Zurückführung der Probleme ſich eine Gedankeneinheit entwickelte, welche tiefer als der Skepticismus oder über ihm liegend durch denſelben nicht zu erſchüttern ſei.

Näher explicirt ſich die Kant'ſche Philoſophie folgendergeſtalt:

a) Die erſte Frage der kritiſchen (denn ſie will eine Kritik des Organismus des Selbſtbewußtſeins geben) Philoſophie iſt die, ob es eine Metaphyſik geben könne? Die Metaphyſik ſetzt voraus, daß es innere Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Denkens gebe, und dann, daß dieſes Denken objectiv an ihm ſelbſt ſei, die Wahrheit enthalte. Das Erſte behauptet, das Zweite leugnet Kant.

α) Es gibt immanente Denknothwendigkeit nicht als Reſultat, ſondern vielmehr als Vorausſetzung der Erfahrung. Alle Erfahrung nehmlich hat in ſich erſtens das Element des empiriſchen Stoffes und zweitens das Element der beſtimmten Gedankenform, welche nothwendig an ihr ſelbſt, vor aller Erfahrung iſt. Letzteres leugnete Hume; Kant behauptet, es ſei dieſes Thatſache im Bewußtſein und deshalb nicht zu leugnen, es frage ſich nur, woher dieſe Nothwendigkeit ſtamme, d. h. wie es ſynthetiſche Urtheile *a priori* (denn der Satz der abſtracten Identität iſt zwar a priori, auch von Hume zugelaſſen, aber er iſt leer, nur analytiſch)

gebe (denn dieſe Urtheile würden dann die allgemeinen und nothwendigen Gedankenformen in aller Wiſſenſchaft, allem Denken ausmachen — ſie ſind die Kategorieen), deren Würklichkeit die Mathematik wie die Logik und Naturwiſſenſchaft beweiſe. Dieſe Nothwendigkeit des Denkens kann nun natürlich, eben als ſolche, als die Form, worin der Stoff verwandelt erſt ein zugleich allgemein-Nothwendiges und nur ſo Erfahrung wird, nur in der Nothwendigkeit des Geiſtes ſelbſt liegen, welcher die Thätigkeit ſein muß, allem Objecctiven den Stempel ſeiner allgemeinen und nothwendigen Formen aufzudrücken (ſo nicht abſtracte tabula rasa iſt), dadurch das Ding an ſich in ein Ding für Anderes (den Geiſt, das Ich) zu verwandeln, und ſo Erfahrung nicht des Dings an ſich, ſondern des ihm erſcheinenden Dings zu machen. Erfahrung machen heißt ja dieſes, daß ein Gegenſtand und zwar zugleich als allgemeiner, für mich wird, das Ding für das Ich; deshalb muß das Ich, der Geiſt ein urſprüngliches Thun des Fürſichmachens der Dinge ſein, und in dieſem Thun liegen die nothwendigen Formen, liegt die urſprüngliche Geſetzlichkeit, das Aprioriſche. Es kommt alſo darauf an, das ſelbſtbewußte Ich in dem Organismus ſeines urſprünglichen Thuns, ja Selbſterzeugens, Fürſichſelbſtwerdens, alſo in ſeiner urſprünglichen Selbſtgeſetzlichkeit, zu erfaſſen (dieſes iſt die wichtige Aufgabe, welche ſich Kant ſetzet). Es fragt ſich daher: Welches ſind die aprioriſchen ſynthetiſchen Formen und Urtheile des Ich? Sie ſind:

aa) Formen der Sinnlichkeit als die reinen Anſchauungsformen des Raumes und der Zeit (woraus

auch die innere Allgemeinheit und Nothwendigkeitd er mathematiſchen Wiſſenſchaft begriffen wird), als der reinen äuſſeren und der reinen inneren Anſchauungsform. Denn Raum und Zeit ſind weder empiriſche Begriffe noch überhaupt Begriffe, ſondern nothwendige aprioriſche reine Formen des Anſchauens. Das Ding an ſich muß daher in dieſe Formen verwandelt werden, um für das Ich zu ſein (man ſieht leicht, daß hierdurch eine Erkenntniß des Ewigen ſchon von vorn herein abgeſchnitten iſt).

ββ) Formen des Verſtandes, wodurch die angeſchauten Dinge als durch ein ſich zum Ich zuſammenziehendes ideales Netz zum Selbſtbewußtſein erhoben, appercipirt, allgemein ſubjectivirt, für das Ich als bewußtes, denkendes werden (hier iſt der erſte tiefere Verſuch, das Bewußtſein ſelbſt als organiſchen Proceß des Fürſichwerdens nach ewiger Geſetzlichkeit zu faſſen; es iſt zugleich Aſſimilationsproceß des Angeſchauten und Reſultiren des concreten Bewußtſeins aus der Aufhebung des Anderen in ſich). Dieſes Netz nun der immanenten ideellen Geſetzlichkeit des denkenden fürſichſeienden Ich bilden die ſgt. Kategorieen oder reinen Verſtandesformen (hier alſo nur in allgemeiner oder objectiver Subjectivität gehalten, nicht als Geſtaltungen der abſoluten Idee oder Logik und damit als der Geiſt des Seins wie des Denkens), nach den Momenten der Quantität, Qualität, Relation (hierunter auch die von Hume als allgemein und nothwendig beſtrittene Kategorie von Urſache und Würkung, wobei freilich die concreten empiriſchen Formen von der reinen ihnen allen zu Grunde liegenden Idee zu unterſcheiden ſind) und Modalität, aus

den Urtheilsformen der formellen Logik von Kant unkritiſch, unbewieſen, unſpeculativ, d. h. eben nur empiriſch und formell aufgenommen, obſchon das Schema derſelben nach der in der Vierheit getragenen Dreiheit, und insbeſondre der Gegenſätze und deren Vermittlungen in den einzelnen Dreiheiten auf die organiſirende Grundidee hinweiſt, und Kant ſelbſt meint, man könne eigene Betrachtungen über dieſe Geſtaltung anſtellen (Fichte verſuchte dann eine innere Deduction der Kategorieen aus dem Proceſſe des allgemeinen Ich, Hegel aber wieß ihren dialektiſchen Organismus aus der abſoluten Idee nach).

γγ) Aus der Verbindung nur der reinen Anſchauungs- und Verſtandesformen (denn jene für ſich begründen kein Denken, dieſe für ſich begründen keine Möglichkeit aufzufaſſenden Inhalts, ſind nur leere Formen ohne Vermittlung mit dem Stoff, den Gegenſtänden) bilden ſich die transcendentalen Schemata: Zahl, Beharren der Subſtanz in der Zeit u. ſ. w., und weiterhin die aprioriſchen ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes in Beziehung auf die Anſchauung, die abſoluten Naturgeſetze. Hierher gehören die Axiome der Anſchauung, die Anticipationen der Wahrnehmung, die Analogieen der Erfahrnng und die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt. Grundprinzip, ſomit das Alles umfaſſende abſolute Geſetz iſt: „Ein jeder Gegenſtand ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung.“

Dieſes iſt alſo das immanente, aprioriſche oder angeborne, ſo zu ſagen Räderwerk des Geiſtes als erkennenden,

die Dinge für ſich ſetzenden Weſens. Das erkennende Ich als ein ſolche Organiſation des Aſſimilirens der Dinge aufgefaßt zu haben, iſt Kants unſterbliches Verdienſt, der Wendepunct des Philoſophirens, freilich bei Kant zunächſt in ſubjectiver Einſeitigkeit gehalten. Dieſes Räderwerk ergreift nun den durch die Empfindung gegebenen mannigfaltigen Stoff (hier bei der Empfindung, dem erſten Ideellſetzen des Seins, ſpringt aber Kant in die empiriſche Vielheit wild hinein, ohne Vermittlung; und außerdem iſt ja die Empfindung wieder ein Subjectiviren, für welches wieder aprioriſche Formen zu ſuchen wären, ſo daß ſich bald die einwürkende Subſtanzialität der Dinge in lauter Dunſt auflöſen und an deren Stelle — Subſtanz, Ding = an = ſich ſind ja ſelbſt Kategorieen — das allmächtige Ich treten müßte) verwandelt ihn in ſeine Formen und ſtellt ihn ſo verwandelt vor das Ich, ſo daß er nicht als Ding an ſich, ſondern nur als Phänomen im Ich exiſtirt (aber ſo muß es doch viele Dinge an ſich geben und jedes eine andere beſondere Erſcheinung begründen. — Kant vermag aber gar keine Vermittlung zwiſchen dem Ding = an ſich und der Erſcheinung zu geben, er ſetzt einen abſoluten Sprung und doch wieder ein Erſcheinen des Dings, er läßt einen unaufgelöſten undenkbaren und gedankenloſen Widerſpruch, wonach das Ding in ſeiner Erſcheinung nicht offenbaret ſondern vielmehr verhüllt wird, welcher Widerſpruch bei tieferem Nachdenken tiefer treibt und zunächſt zu der Fichte'ſchen Conſequenz führt, daß das Ich ſelbſt das Ding an ſich ſei, welches die ſcheinbaren Gegenſtände als innere nothwendige und geſetzliche Phänomenologie und Selbſtvermittlung ſetze). So

entſteht die Erfahrung, welche daher die Einheit von individuellem Stoffe und allgemeiner Form, und überhaupt nur eine allgemeine Objectivität im Subjecte, dem darin zugleich mit der begriffloſen Vielheit Behafteten iſt, weshalb die ganze gewöhnliche Empirie der Auffaſſung ganz bleibt wie ſonſt und nichts als das tiefere Bewußtſein der Selbſtthätigkeit des Ich in dem Setzen der Erfahrung erzeugt worden iſt. Das Allgemeine und Einzelne fallen ſo vermittlungslos auseinander.

β) Daraus ergibt ſich nun, daß, wenn den aprioriſchen Formen an ihnen ſelbſt Objectivität beigelegt wird (d. h. wenn ſie als Formen der abſoluten, nicht der blos ſubjectiven, Idee genommen werden), dieſes eine Transcendenz des Denkens iſt (ein transcendenter Idealismus, welcher die Idee mit ihren Kategorieen als das Ding an ſich ſelbſt auffaſſen würde, ihnen abſolute Bedeutung unterlegte; Kant nennt ſeine Lehre hingegen transcendentalen Idealismus, indem die Formen nur ſubjective Bedeutung und Allgemeinheit für die Erfahrung haben ſollen, nur die an ſich leere Möglichkeit, die Vielheit des empfundenen Stoffes zur Allgemeinheit zu erheben, ſind). Jene transcendente Vernunft (welche freilich die Kant'ſche Beſchränkung durchbricht, weil ſie ſich ſogar ſchon bei Kant als vorausgeſetzt erkennet, da nur Schranken ſetzen kann, wer zugleich über dieſelben hinaus iſt — denn ſtellt nicht Kant abſolute Behauptung auf: dieſes ſind die Schranken? da er doch vielmehr ſagen müßte: dieſes ſcheint die beſchränkte, ſcheinende Auffaſſung von der ſcheinenden Auffaſſung zu ſein — ein Zurückgehen in den Skepticismus und anheimfallend dem lachenden Spotte Molieres — m. vgl.

auch Hegel, Encyklopädie §. 60. Anm.), jene transcendente Vernunft alſo will das Ding an ſich, das Noumenon durch ihre Kategorieen faſſen, das Unbedingte, Abſolute, alſo Seele, Welt, Gott nach ihrem an und für ſich ſeienden Weſen (m. vgl. die Wolf'ſche Metaphyſik — iſt das nicht conſequenter, als wenn Kant an und für ſich erkennt und behauptet, es gebe keine an und für ſich ſeiende Erkenntniß, alſo in der Behauptung die Behauptung ſelbſt aufhebt? Kant entſcheidet gleichfalls über das Abſolute, nur negativ). Allein geht man näher darauf ein, ſo zeigt ſich, daß ſich die Vernunft hierbei in Paralogismen über die Seele, in Antinomieen über die Welt verwickelt (es iſt hierin das Aufzeigen der Gegenſätze enthalten, deren Einheit eben das Speculative, das Wahre iſt), und an Gott ein bloßes Ideal der Einheit hat. Jene Widerſprüche löſen ſich nach Kant nur durch den transcendentalen Idealismus, oder vielmehr ſie werden von ihm aus erklärt als ein nothwendiger Doppelſchein der Vernunft. Reſultat aber für die Erkenntniß des An- und Fürſichſeienden iſt: Seele, Welt, Gott als Dinge an ſich bleiben unſerem Verſtande durchaus verborgen, die Anwendung der Kategorieen auf ſie als Gegenſtände außerhalb aller Wahrnehmung iſt Transcendenz der Vernunft, Anlegen ſubjectiven Maaßſtabs an das Abſolute. Inſofern jedoch jene Ideen eine immanente Quelle in dem Geiſte und ſubjective Bedeutung für denſelben haben, ſind ſie als regulative Principien für uns zum möglichſt umfaſſenden Fortſchritte und Einigen der Erfahrung, nicht aber als conſtitutive, objective, an und für ſich reale Weſen zu betrachten.

γ) So ergibt ſich denn in Beziehung auf die Erkenntniß des Menſchen in reiner ſpeculativer oder theoretiſcher Beziehung: Es gibt keine an und für ſich ſeiende, abſolute Erkenntniß, ſondern nur ſubjective als ein Erſcheinen der Dinge in der Form der allgemeinen Subjectivität des Ich. Es gibt daher keine eigentliche Metaphyſik; ſie iſt ein bloßer Mißverſtand, indem man die Kategorieen verabſolutirt, während dieſe doch nur die Bedeutung ſubjectiver Allgemeinheit als das Räderwerk haben, wodurch die Weſen in Erſcheinungen für das Ich verwandelt werden. Theoretiſch betrachtet iſt ſo der Geiſt nur eine Phänomenologie des Weſens und der Weſen. Das Ding-an-ſich verbirgt ſich in die Empfindung, Anſchauung, das Denken. Da dieſe aber ein Reich von Empfindungen u. ſ. w. ſind, ſo verbirgt ſich vielmehr das Reich der Dinge-an-ſich in ihnen. Zieht man nun von der Welt des Ich alles Subjective ab, ſo bleibt das Ding-an-ſich als das Unſagbare zurück. Aber was iſt nun dieſes Ding-an-ſich? Es iſt nichts als die reine Abſtraction des Weſens, ſomit ein abſtracter Gedanke des Ich ſelbſt. Wie auch ſollte dieſes ſonſt auf ein Ding-an-ſich kommen, von ihm reden? So wäre alſo vielmehr das Ich das Abſolute, und das Ding-an-ſich wie die ganze Erſcheinungswelt nur ein im Ich Geſetztes. Dieſe wahrhafte Conſequenz des Syſtems hat dann Fichte würklich gezogen und durchgeführt.

b) Die ſo in theoretiſcher Beziehung degradirte Vernunft (und es iſt nur die Selbſt-degradation der Vernunft, ihr abſoluter Widerſpruch mit ſich, ihr Sichzerreißen in Subject und Object) zeigt ſich nun aber als praktiſche Vernunft in ihrer glänzenden geſetzge-

benden oder autonomiſchen Würde. So wie nehmlich dem theoretiſchen Ich die Kategorieen immanent ſind (welche aber nur Erſcheinung ſetzen), ſo dem praktiſchen die rechtlichen und ſittlichen Geſetze, worin aber das Ich nicht phänomenologiſch, ſondern in reiner ſelbſtthätiger Urſprünglichkeit iſt (aber auch dieſe Geſetze müſſen doch erkannt werden, für das Ich ſein — überhaupt herrſcht in der Philoſophie Kant's eine merkwürdige Verwirrung über das Verhältniß von Denken und Wollen — ja nur das denkende Ich kann das wollende ſein; müßte alſo nicht auch die ſittliche Welt des Ich in eine Phänomenologie für das Ich ſich verwandeln, wie ja dieſes dadurch, daß es ſich denkt, obſchon nur durch ſeine eignen Kategorieen ſich faſſend und wiſſend, dennoch ſich ſelbſt zur bloßen Erſcheinung wird, mithin an die Stelle der Identität von Subject und Object, welche das Weſen des Ich ausmacht, vielmehr ein unbegreiflicher Widerſpruch in dem Ich, wie zwiſchen Weſen und Erſcheinung überhaupt, iſt? Wollte man aber auch bemerken und zugeben, es ſei hier doch eben das praktiſch ſomit in ſeiner Selbſtthätigkeit ſich erſcheinende Ich, ſo iſt doch das Bewußtſein der praktiſchen Erſcheinungsgeſetze immer Sache der Erfahrung, und ſo machen ſich gegen dieſelben alle Zweifel Hume's in Beziehung auf das verſchiedene ſittliche Bewußtſein verſchiedener Menſchen und Völker geltend, und es zeigt ſich ſogleich, wie das, was man urſprüngliche Thatſachen des Bewußtſeins nennt, in den Strudel der Entwickelung des Geiſtes verſchlungen wird). Das Sittengeſetz ſelbſt iſt bei Kant nur ein formelles, nur die Form des Geſetzes überhaupt, die Allgemeinheit. Dann wird zunächſt die Freiheit

als das grundloſe Selbſtbeſtimmen für die Sittlichkeit als Bedingung poſtulirt; ſie iſt unbegreiflich (der Menſch ſoll ſie alſo im Bewußtſein haben, und ſie doch den Formen des Bewußtſeins widerſprechen), darf nicht in Kategorieen gefaßt werden (nicht nach der Form von Urſache und Würkung), ſie iſt nur vorauszuſetzen zur Möglichkeit der ſittlichen Idee. Ferner bleibt die Sittlichkeit zunächſt nur ein Sollen, und es beſtehet zugleich von ihr aus die Forderung, daß mit ihr die Glückſeeligkeit, welche auch ein Bedürfniß des Menſchen iſt, harmonire. Da nun zwiſchen Tugend und Glückſeeligkeit weder analytiſche noch ſynthetiſche Einheit beſtehet (die Tugend an ihr ſelbſt fragt nicht nach Glückſeeligkeit — vielmehr iſt die Tugend ſelbſt immanente Seeligkeit — auch verhält ſich die Tugend zur Glückſeeligkeit nicht wie Urſache zur Würkung): ſo muß dieſe dennoch nothwendig zu fordernde Einheit durch das Poſtulat einer intelligibeln Welt gelöſt werden (es iſt dieſes auch ein Verweiſen auf ein Jenſeits). In dieſem Poſtulate iſt dann enthalten:

α) Das Poſtulat der Unſterblichkeit der Seele; denn die moraliſche Vollendung iſt, da die abſolute Sittlichkeit ein ſtetes Sollen iſt, nur in der Unendlichkeit zu erreichen (das iſt Faſſen des Qualitativen in Quantität, und vielmehr der Ausſpruch, daß das Ziel nicht zu erreichen ſei); eben ſo muß ſich die Disharmonie im hieſigen Leben zwiſchen Tugend und Glückſeeligkeit (welche hier äußerlich genommen wird) im jenſeitigen Leben ausgleichen.

β) Das Poſtulat der Exiſtenz Gottes als des abſoluten geiſtigen Herrn der intelligibeln Welt, welcher, indem

er ebenſoſehr der abſolut Mächtige als der abſolut Sittliche iſt, die Vermittlung von Tugend und Glückſeeligkeit begründen muß.

So ſind Freiheit, Unſterblichkeit, Gott nach dieſer Lehre ganz der theoretiſchen Erkenntniß entzogen (denn dieſe Lehre hebt ja überhaupt die Erkenntniß des An- und Fürſichſeienden, alſo die wahre Erkenntniß auf), und ſie ſind als Poſtulate in einem Bewußtſein, welches ſie vielmehr als ſeinen Formen widerſprechend weiß!

c) In der Kritik der Urtheilskraft als einem Vermittelnden zwiſchen der praktiſchen und theoretiſchen Idee — hier fanden auch Schiller und Göthe die größte Befriedigung — erhebt ſich Kant zu der Idee des anſchauenden Verſtandes, als eines Verſtandes, welcher in Natur und Kunſt ſein Geſetz verwürklicht anſchaut, nehmlich das Naturſchöne und Naturzweckmäßige (Kant unterſcheidet die Urtheilskraft als äſthetiſche und teleologiſche (als Apperception, das Kunſtſchöne und Kunſtzweckmäßige als Production des anſchauenden Verſtandes. Während ſo der Begriff ſonſt bei Kant abſtract und formell iſt, iſt er hier als Idee: das Allgemeine, welches in dem Beſondern exiſtirt, die als Object realiſirte Idealität, die Identität des Begriffes im Anderen mit ſich. Damit wird denn auch die immanente Teleologie der Natur (m. vgl. Ariſtoteles) aufgeſtellt und der Menſch als Zweck der Natur, Gott der Geiſt als deren teleologiſcher Grund gefaßt. So könnte man meinen, daß plötzlich der Gegenſatz und Zwieſpalt des Kant'ſchen Syſtems durchbrochen und die Objectivität der Idee erkannt ſey. Allein dieſe Tiefe der Betrachtung ſchwindet bei Kant ſogleich wieder in die einſeitige Subjecti-

vität zuſammen (und doch meint Kant irgendwo, das Innere der Dinge könne nur ein intuitiver Verſtand als ein göttlicher erkennen — woher denn hat Kant dieſen anſchauenden Verſtand genommen? So ſehr iſt es nothwendig, daß der Geiſt die Schranke, welche er ſetzet, ſchon in ſeiner weiteren Tiefe als aufgehoben ahnet, ſchon in ſich ſelbſt das Tiefere findet. Schelling hob die intuitive Vernunft aus ihrem Dunkel an das Licht empor). Kant erklärt nehmlich die Teleologie wieder für einen blos ſubjectiven Maaßſtab, welchen wir in die Natur legen. — So iſt denn auch die Materie überhaupt als Erſcheinung ein Product unſeres Geiſtes. Und zwar iſt ſie nicht zu faſſen als Conglomerat von Atomen, welche ein unaufgelöſter Widerſpruch für den anſchauenden Verſtand ſind, ſondern als Reſultat der Wechſelbeſchränkung zwiſchen anziehender und abſtoßender Kraft, Attraction und Repulſion. Hierdurch ſetzte Kant den Dynamismus an die Stelle des Atomismus, wenn auch ſeine Conſtruction ſelbſt äuſſerlich und zugleich der Widerſpruch des Werdens und der Vorausſetzung der Materie iſt.

3) Der Widerſpruch, welcher das Kant'ſche Syſtem zunächſt darin in ſeiner Totalität durchdringt, daß das Denken, welches Alles in ſeine ſubjective Allgemeinheit hereinzieht, ein leeres Ding an ſich, welches doch ſelbſt nur das abſtracte Product des Denkens iſt (wie wir bei Locke die Subſtanz als eine ähnliche Abſtraction fanden), ſich unaufgelöſt gegenüberſtellt, und das Beſtimmen dieſes Dings nicht zur Offenbarung, ſondern vielmehr zur Verhüllung deſſelben werden läßt, begründet die weitere Fortbewegung der Philoſophie. Dieſe

kann daher nur darin beſtehen, daß das Bewußtſein dieſes Widerſpruchs die Vernichtung des Dings an ſich als eines jenſeitigen Objects wird, und vielmehr ſich ſelbſt, das Bewußtſein oder Ich, als das Setzende jenes Dinges, mithin eben als das Ding an ſich erfaſſet. So wird das leere fremde Object und damit der Dualismus aufgehoben in das Subject; aber, wie wir ſogleich ſehen werden, der unaufgelöſte Widerſpruch nur auf ſeine höchſte Spitze, in das Ich ſelbſt getrieben.

Wohl kann man das Syſtem Kant's überhaupt ein ganzes Neſt von Widerſprüchen und Bewußtloſigkeit nennen, wie wir denn ſchon auf manches Einzelne aufmerkſam gemacht haben. Allein jedes anderweitige Polemiſiren und Skeptiſiren gegen Kant, welches nicht jenes Centrum trifft, iſt als bedeutungslos zu übergehen. Denn das Angegebene iſt der grundweſentliche Standpunct Kant's als des ſich faſſenden concreten unmittelbaren und endlichen Selbſtbewußtſeins, des negativen Durchgangsmomentes zum abſoluten Bewußtſein. Jenes Selbſtbewußtſein verwandelt die Welt in ſich, läßt ſich aber, da es endlich iſt, das unbegriffene Jenſeits gedankenlos gegenüberſtehen, bleibt ſo die Entzweiung in ſich und iſt nur noch das Sollen ihrer Aufhebung, d. h. der Selbſtverwandlung in das unendliche Bewußtſein. Ueberhaupt aber iſt dieſes der concreteſte Anfang der tiefſten Selbſtvermittlung des Geiſtes, das Beginnen einer neuen Weltepoche mit den tiefſten Schmerzen und der tiefſten Seeligkeit, das Beginnen der Herrſchaft des freien Begriffes mit Aufhebung, d. h. aber freier Verklärung aller anderen Formen, der künſtleriſchen, religiöſen wie empiriſch-wiſſenſchaftlichen.

Schon Jacobi erkannte nun, daß die Kant'ſche Philoſophie in ihrer durchgeführten Conſequenz in reinen ſubjectiven Idealismus umſchlagen müſſe. Die Vorſtellungstheorie von Reinhold war nur ſchwache formelle Unterſtützung der Kant'ſchen Lehre; und Schulze im Aeneſidemos zeigte, daß die Vorſtellung zunächſt nur ganz ein Subjectives, Innerliches ſei, und nicht nothwendig ein reelles Object involvire. Ferner zeigte S. Beck richtig, daß der ſubjective Idealismus, d. h. die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeins, der einzig richtige Standpunct zur Beurtheilung und Erklärung des Kant'ſchen Syſtems ſei, welches ohne dieſen Schlüſſel ganz unverſtändlich und verſchloſſen bleibe, woraus denn zugleich folge, daß das Ding an ſich ſelbſt nichts als Vorſtellungsgebilde, alſo vielmehr das vorſtellende Bilden, das Ich, ſelbſt das Ding an ſich ſei. Dieſes hat dann Fichte ſyſtematiſch entwickelt und ſomit den reinen ſubjectiven Idealismus aufgeſtellt (deshalb auch von Jacobi der Meſſias der ſpeculativen Vernunft genannt), ſo daß nun die Selbſterzeugung des Ich zugleich zur Erzeugung der Welt wird.

Zweite Stufe.

Der ſubjective Idealismus Fichte's.

(Seit 1794.)

1) J. G. Fichte (1762 — 1814) hat in der Wiſſenſchafts-Lehre die Vorausſetzung der Kant'ſchen Philoſophie oder des transcendentalen Idealismus geſetzt — den reinen ſubjectiven Idealismus, das weltgeſchichtliche Moment der damaligen Gegenwart und der Fortentwickelung der Philoſophie über Kant hinaus. Das

Ich als das allgemeine Subject iſt nun die über Alles hinausgreifende Totalität, die Einheit von Sein und Denken als das ideelle ſelbſtwerdende und ſelbſt-bewußtſeiende unendliche Thun, welches das Ding an ſich in ſich aufhebt, und ſo als das Schaffen ſeiner zugleich das Schaffen der Welt, und als das Schaffen der Welt ſein Selbſtſchaffen iſt — das anſichſeiende Ich, welches durch die Thatvermittlung ſeines Andern, der Welt als nur immanent geſetzter, für ſich wird. Es iſt dieſes die Idee des concreten zwar an ſich unendlichen aber als einſeitig ſubjectiven vielmehr endlichen Ich, weil es die Welt, das Object nicht zu freier Geſtalt entlaſſen kann, ſich in ſich mit ihm herumſchlägt, und ſo nicht die abſolute concrete Sonnenhöhe, als die ewige Tiefe über und in Natur und Ich, Object und Subject, ſondern nur der ſich vergötternde Gegenpol der Natur, des Objects iſt, alſo mit dieſem behaftet bleiben muß.

Der Nous, die ideelle vor der würklichen Welt ſich proceſſirende Selbſtſchöpfung Gottes bei den Neuplatonikern iſt alſo jetzt Ich, welches nur als dies immanente Setzen der concreten Welt und unaufhörliche nie endende Rückkehr aus ihr exiſtirt, für ſich iſt. Wem hier nicht der Unterſchied der alten Philoſophie gegen die neue, als der abſtracten Idee gegen die concrete, als des jenſeitigen Gottes gegen das gegenwärtige göttliche Bewußtſein klar wird, der iſt überhaupt unfähig, den Organismus der Geſchichte der Philoſophie zu begreifen!

Indem alſo hier das Ich die Welt als das Nicht-Ich ſetzet, und die Forderung der Ueberwindung des geſetz-

ten Nicht=Ich beſtehet, allein das Ich als ſubjectiv ohne den Gegenſatz nicht exiſtiren kann: ſo iſt einmal hier der unendliche Zwieſpalt von Subject und Object noch vorhanden; ſodann aber das Sollen der Ueberwindung deſſelben, welches Sollen ſich aber nicht realiſiren kann, weil die Aufhebung des Nicht=Ich die Aufhebung der Vermittlung des exiſtirenden Ich, mithin die Aufhebung ſeiner Exiſtenz ſelbſt ſein würde. So iſt das Ich hier die Tantalusqual des Lebens, das reſultatloſe Proceſſiren. Nichtsdeſtoweniger gehört ſchon dieſem Standpuncte das unendliche Verdienſt an, das Ich als dialektiſchen Proceß und Selbſterzeugung durch dieſen Proceß aufgefaßt, und damit die Kategorieen wie die Weltſchöpfungsmomente als Bewegungsformen in dem ſich ſelbſt erzeugenden Ich begriffen zu haben. Nur ſo konnte die Philoſophie zum freien Begreifen kommen, die Kategorieen als vermittelt, die Welt als geſetzt in ſich zu tragen, dieſen abſoluten Sieg zu feiern. Es mußte der Idee nur noch die Einſeitigkeit der Subjectivität abgeſtreift werden; ſie mußte die abſolute concrete Idee werden.

2) Wir haben nun in der Philoſophie Fichte's die Selbſterzeugung des Ich und darin die Welterzeugung näher zu faſſen. Dieſer Proceß des Ich iſt ein Proceß der unmittelbaren Affirmation (Theſis), der Entzweiung durch die Negativität (Antitheſis), und endlich der Bewegung, die Entzweiung aufzuheben und hieraus das concrete exiſtirende Ich reſultiren zu laſſen (Syntheſis). Es iſt dieſes die ewige Dreieinigkeit des Logos der Natur und des Geiſtes unter dem einſeitigen Exponenten der Subjectivität.

a) Das Erſte iſt alſo das lautre unmittelbare Affirmiren oder Selbſtſetzen, das Ich vor Erſchaffung der Welt: Ich = Ich. Es iſt das reine abſtracte Ich, die Kategorie der abſtracten Identität, nur das Anſichſein des Geiſtes, der bewußtloſe einfache Allgeiſt, die logiſche Idee, die einfache Idealität, die in ſich noch nicht aufgegangen iſt, das reine Thun, welches Nichts thut.

b) Das Zweite iſt die Erſchaffung der Welt, Negativität des Ich an ihm ſelbſt, ſo Setzen des Nicht-Ich, Entzweiung des Ich in Ich und Nicht-Ich. Ich negativ = Nicht-Ich, die Kategorie des Widerſpruchs die bewußtloſe That der Andersſetzung des Ich, ſeines Aufgehens, Sichdirimirens in ſich.

c) Das dritte iſt die Gegenbewegung des Ich und Nicht-Ich, und das Streben des Ich, ſeiner Gegenſatz wieder aufzuheben, weshalb nun Ich und Nicht-Ich ſich als durcheinander theilbar, beſtimmbar ſetzen und durcheinander theilen, beſtimmen, jedes als beſtimmend und beſtimmt gegen das andere erſcheint, ſo das Ich als Rückkehr aus dem Andern in ſich zum Fürſichſein gelangt, Geiſt, zunächſt bewußtloſes Vorſtellen, dann Bewußtſein wird, und damit zugleich als Streben, da ja Ich das urſprünglich ſich und ſein Anderes ſelbſt Setzende iſt, der unendliche allmächtige Wille zu ſein, das Andersſein aufheben ſoll. Kategorie des Grundes.

Das Nicht-Ich iſt nun überhaupt nichts Anderes, als der Gegenſtoß des Ich in ſich, die Negativität, wodurch es ſeine in das Schrankenloſe gehende Thätigkeit hemmt und in ſich zurückkehrt, dadurch zum zuerſt bewußtloſen unmittelbaren Weltvorſtellen, dann zum Bewußtſein wird, iſt das Umbeugen der gerad-linearen

Bewegung zum Rückkreiſen, zur Reflexion in ſich. Man erkennt leicht, wie ſich von hier aus der Kant'ſche Formalismus der Deduction des wiſſenden Ich in das immanent treibende Leben, die thätige Selbſtvermittlung und Selbſterzeugung, worin alles Würkliche zum Momente des Proceſſes, des unendlichen Thuns wird, verwandelt. Was bei den Neuplatonikern abſtract, das kommt hier concret zum Vorſchein. Der Proceß, erhoben in die abſolute Idee, wird ſich als der volle göttliche Selbſtbegriff offenbaren.

Durch jene Bewegung, jenes Gegenſetzen und Rückkehren allein alſo entſtehet Empfindung, Anſchauung, Verſtand, Wille: zuhöchſt das freie Selbſtbewußtſein und Begreifen dieſer ganzen Phänomenologie; ſie ſind Momente und Stufen des aus dem Andern in ſich zurückkreiſenden und zu ſich ſelbſt kommenden Ich. Indem ſich nun dieſer dritte Satz in ſeine beiden Momente, einmal: das Ich ſetzet ſich ſelbſt als beſtimmt durch das Nicht-Ich, und ſodann: das Ich ſetzet ſich ſelbſt als beſtimmend das Nicht-Ich (Kategorie der Wechſelwürkung) entwickelt, ſo entſteht daraus das theoretiſche und das praktiſche Ich, und damit die Wiſſenſchaft des theoretiſchen und praktiſchen Ich, als derſelben höchſtes Selbſtbewußtſein.

α) Das theoretiſche Ich iſt die Reflexion-in-ſich aus der geſetzten Schranke; dieſe ſtehet ihm ſo als unaufgelöſte, nicht überwundene gegenüber. Nur das Ich, welches ſich in ſich und ſein Anderes theilt, ſich als beſtimmt durch ſein Anderes ſetzet, iſt das wiſſende Ich, welches deshalb endlich iſt (woraus denn auch folgt, daß das philoſophiſche Wiſſen, wenn ſchon das Denken

des theoretiſchen und praktiſchen Ich, dennoch als Wiſſen endlich, mithin unwahr ſein muß, obſchon andererſeits das abſolute philoſophiſche Wiſſen bei Fichte ſelbſt gerade als die abſolute Wahrheit ſelbſt vorausgeſetzt iſt; — ſchon ein Selbſtbetrug des Fichte'ſchen Denkens!).

β) Aber nun beſtehet ebenſo die Forderung, daß das Ich jene Schranke aufhebe, das Nicht-Ich bewältige, die Natur auflöſe (denn das Ich hat ja ſelbſt das Nicht-Ich urſprünglich geſetzt). Dieſes iſt die Thätigkeit des praktiſchen unendlichen Ich (wir werden ſogleich ſehen, daß es als unendliches Sollen ſelbſt nur endlich iſt), und das Streben die moraliſche Weltordnung zu realiſiren. Hier dann die Conſtruction von Tugend und Recht. Ihr Princip iſt die Freiheit, die abſolute Selbſtthätigkeit des Ich, und zugleich Beſchränkung der vielen Ich gegeneinander. Hier tritt nun aber der Widerſpruch ein, daß die Realiſirung des praktiſchen Ich vielmehre die Aufhebung des theoretiſchen (alſo auch des praktiſchen, mithin die Selbſtvernichtung des Ich), und die Realiſirung des theoretiſchen die Aufhebung des praktiſchen, mithin überhaupt die Realiſirung des Ich vielmehr ſeine Vernichtung iſt, und es ſich vernichten muß, um ſich zu realiſiren (hier zeigt ſich alſo offenbar, daß ſich das verabſolutirte Fichte'ſche Ich durch ſeinen eignen Widerſpruch aufhebt, d. h. eben das Rückgehen in die abſolute Idee iſt; bei Fichte ſtehen Subject und Object noch unvermittelt gegenüber, gerade weil ſich das einſeitige Subject zum Ganzen machen will). Jener Widerſpruch löſet ſich nun zunächſt, bei Fichte, auf in den unendlichen, den endloſen Proceß des Sollens, und das Syſtem ſpricht hierdurch ſelbſt aus, daß es nur noch

das Sollen der abſoluten Wahrheit, dieſe ihm alſo noch ein Jenſeits iſt.

γ) Die unendliche Grundlage aber des theoretiſchen und praktiſchen Ich iſt das abſolute Ich, die reine Thätigkeit des ganzen Proceſſes (es iſt das ſchlechte abſtracte abſolute Ich, welches den Gegenſatz nicht überwindet, iſt das nur immanente Ich, nicht das concrescirende Alles vollendende Reſultat, der philoſophirende abſolute Geiſt). Dieſes abſolute Ich iſt Gott — ſeine Realität wäre nach Fichte die ſchlechthin realiſirte moraliſche Weltordnung, welche aber nur ein endloſes Poſtulat bleibt, ſo daß mithin Gott hier noch keine Würklichkeit hat, nur immer werdend iſt. Fichte hat ſpäter Gott nach in der populären Weiſe, in der Vorſtellungsweiſe dargeſtellt. Es iſt das von keiner Bedeutung für die Philoſophie, wenn ſich auch darin ein gewiſſes Streben zeigt, das Ich zur abſoluten Idee, zu dem abſoluten Geiſte zu befreien, welches Streben jedoch, wie ſchon die fortwährende Polemik Fichte's gegen Schelling zeigt, zu keiner philoſophiſchen Würklichkeit gelangte. Wie wir denn ſchon oben erkannten, daß der Philoſoph in dem, was er geſchaffen hat, lebt und ſtirbt.

Aus dem Obigen ergibt ſich zugleich: Alles, was uns als Materie, Natur in ſelbſtſtändigem, entlaſſenem Daſein erſcheint (und es iſt die Macht der abſoluten Idee, ihr Anderes zugleich frei aus ſich zu entlaſſen), iſt nur Thorheit, Mißverſtand des im Scheine befangenen Ich. Die Formen der Natur ſind nur Vorſtellungen im Ich, ſeine Reflexions-Phänomene;

es gibt keine reale Natur als ſelbſtſtändige oder vielmehr entlaſſene. Andere können nicht in ſich hinein; Fichte lebte in der großartigen Einſeitigkeit, nicht aus ſich heraus zu können.

3) Es iſt alſo das Syſtem Fichte's der conſequente ſubjective Idealismus, wobei denn alſo die ganze wilde Vielheit und der wilde verworrene Wechſel der empiriſchen Objectivität, Entäußerung, in die Immanenz des Ich gelegt (wie bei Kant die Widerſprüche aus der reellen Welt in den Geiſt), dieſes alſo damit behaftet wird und ſie nicht als das Andere von ſich abſtoßen und frei entlaſſen kann. So iſt das Syſtem der noch unaufgelöſte Widerſpruch von Subject und Object, und nur das Sollen der Realiſirung des abſoluten Ich. Denn indem das abſolute Ich ſich als theoretiſches ſetzt, iſt es Negation des praktiſchen, und indem es ſich als praktiſches ſetzt, Negation des theoretiſchen, ſo daß das Realiſirtſein des Ich vielmehr ſeine Vernichtung wäre. Das Syſtem iſt der unaufhörliche Kampf und damit der dauernde Schmerz des Ich, ſo der allſeitige Widerſpruch von Ich und Nicht-Ich, theoretiſchem und praktiſchem Ich, Sollen und Nichtkönnen. In dieſen Widerſprüchen muß das ſubjective Ich zuſammenſinken in ſeinen und des Objects tieferen Grund, worin Ich und Nicht-Ich, Subject und Object ſelbſt nur ſich in einander umſetzende Momente ſind, das Object entlaſſen wird, aber die abſolute Idee, als das concrete unendliche Bewußtſein, ſo wie ſie den Gegenſatz frei entläßt, ſo ihn frei in ihre Unendlichkeit zurückfaſſet, und nichts anderes iſt als dieſe Bewegung ſelbſt des Ponirens und Negirens und unendlichen Rückkehrens in ſich. Es iſt die Idee als die con-

crete abſolute Idee, zuerſt in ihrer Unmittelbarkeit, ſo noch im Widerſpruche mit ſich, bei Schelling, in ihrer abſoluten Vermittlung bei Hegel ſich manifeſtirend. Es iſt damit Uebergang aus dem Selbſtbewußtſein in das abſolute Bewußtſein auf dieſem concreten Standpuncte, Uebergang in die dritte und Schlußperiode der neuen und aller Philoſophie.

Dritte Periode.

Die neuere Philoſophie als das abſolute concrete Bewußtſein.

(Schelling und Hegel — 1800 — 1831).

Charakter und Eintheilung.

1) Zurückgekehrt iſt die Philoſophie zur abſoluten Idee, aber mit dem unendlichen Unterſchiede, daß dieſe jetzt als abſoluter concreter Geiſt gefaßt iſt, alſo die unendliche Rückkehr aus dem vorausgeſetzten unendlichen Gegenſatze von Natur und Geiſt (Idee) iſt, ſo daß die abſolute Idee ebenſoſehr die immanente Unmittelbarkeit iſt, worin ſich der Gegenſatz dialektiſch ewig erzeugt und im Wechſelproceſſe ewig in einander aufhebt, als auch die reſultirende concrete Vermittlung, der ſich erzeugende über Alles übergreifende und Alles zurückfaſſende concrete Geiſt. Dieſer Geiſt iſt das philoſophiſche Bewußtſein und Wiſſen ſelbſt, und Gott, früher projicirt, nun gewußt als das göttliche exiſtirende Bewußtſein, alſo die Abſtraction Gottes aufgehoben und entäuſſert zum concreten Menſchen, aber ebenſo die Abſtraction des Menſchen aufgehoben und erinnert zu Gott. Es iſt die Würklichkeit des göttlichen Bewußtſeins in dem

Gottmenſchen, nicht als religiöſe unmittelbare, ſondern als frei denkende philoſophiſche. Und ſo iſt das, was ſchlechthin die Vorausſetzung aller Philoſophie iſt, der concrete Gottmenſch, jetzt vielmehr das ſelbſterzeugte Reſultat, und ſomit der Proceß des Sichbegreifens der Philoſophie zum würklichen Begriffe geworden. Und alle vorausgeſetzten Momente erſcheinen jetzt nur als die rückwärts projicirten Abſtractionen oder Selbſtabſcheidungen des concreten Gottmenſchen, welche ſich dieſer vorausſetzt, um daraus als die abſolute Vermittlung zu reſultiren (wie die abſolute logiſche Idee im Syſteme als das ſelbſtthätige Reſultat aus allen Kategorieen des Seins, Weſens und Begriffes zur Würklichkeit kommt), welche Vermittlung dann zugleich als Zeitlichkeit und deren Ueberwindung erſcheint, ſo daß die ewige Idee der Philoſophie in der erfüllten Zeit als ihre Würklichkeit vortritt, wie die ewige Idee der Religion in der erfüllten Zeit ſich realiſirt hat.

2) In dem abſoluten concreten Bewußtſein der Philoſophie müſſen ſich nun alle Gegenſätze und Widerſprüche auflöſen und verſöhnen, alle explicirt und alle vermittelt ſein. So namentlich auch der tiefſte concreteſte Gegenſatz von Denken und Sein, Subject und Object, Geiſt und Natur. Alle Würklichkeit muß jetzt im Geiſte ſchöpferiſch geſetzt werden, und nur hierdurch weiß ſich der Geiſt als abſolute Wahrheit und Würklichkeit, Freiheit und Erhabenheit, die unendliche Ruhe in der unendlichen Bewegung. Denn auch ſo iſt der Geiſt nur das ewige Thun des Setzens und Auflöſens der Gegenſätze, ſomit das ewige Vermitteln, das Actualiſiren, welches die Zeit unaufhörlich in ſich ſetzet, aber eben damit ihr die

Macht nimmt. Es iſt dieſes die abſolute Identität der Möglichkeit und Würklichkeit des Begriffes, d. h. es iſt der Begriff, der ſich als reiner unendlicher Begriff actualiſirt, offenbart, zum Bewußtſein bringt, nicht als nur noch ein Moment, eine Stufe des Begriffes, ſondern als das freie abſolute Bewußtſein, in allen Momenten der Bewegung, alſo auch der Geſchichte der Philoſophie, nur die unaufhaltſam zum abſoluten Begriffe convergirenden Vorausſetzungen zu haben. Es iſt der zunächſt ſtattfindende Unterſchied der Möglichkeit und Würklichkeit des Begriffes — denn nur ſo gibt es Thun, nur ſo auch Thun ſelbſt des abſoluten Geiſtes, — aber der Unterſchied, der ſich fortwährend in die Einheit der würklichen reinen Idee aufhebt und nur im Elemente der ſich in allen Beſtimmungen ſetzenden abſoluten Idee bewegt, ſo daß der Geiſt hierin nicht mehr eine werdende Verwürklichung ſeiner hat, ſondern Nichts als lautre ſich frei ſetzende Verwürklichung der abſoluten Idee als des concreten Geiſtes iſt, das reine abſolute Thun, der actus purus, die νόησις νοήσεως als ſchlechthin concrete. Daher ſind nun alle unmittelbaren Vorausſetzungen aufgelöſt und ſelbſt der freie Geiſt, die Vorausſetzung alles Philoſophirens, iſt zugleich Reſultat ſeiner ſelbſt. Idee, Natur, Geiſt — Alles iſt geſetzt und ſich ſetzend, Alles iſt ſchlechthin gehalten in der in ſich ſelbſt kreiſenden abſoluten Totalität des Geiſtes, in dem univerſellen, geiſtigen Schöpfungsproceſſe, die bloße Unmittelbarkeit aller Dinge iſt aufgelöſt, die Idee in idealem Kreislaufe geſetzt, die Natur nicht die unmittelbare, entäußerte, wilde und undurchſichtige, ſondern klares und durchſichtiges Schema und Bild in reiner Geſetzlichkeit, ideale Natur, und ebenſo der

Geiſt; der abſolute Geiſt ſich und in und mit ſich Alles ſetzend.

5) Aber auch hier ſind, wie bei der abſoluten Idee der alten Philoſophie, zwei Formen zu unterſcheiden, nehmlich erſtens die Form der Unmittelbarkeit, intellectuelle Anſchauung und Gnoſis, und zweitens die Form der reinen Vermittlung, des freien Begriffes. Daher ſind zu betrachten:

a) Das unmittelbare abſolute concrete Bewußtſein. Schelling (ſeit 1800).

b) Das vermittelte, rein begriffsmäßige abſolute concrete Bewußtſein. Hegel (ſeit 1807).

Alles andere iſt unbedeutend und nebenher laufend, mag es auch im Einzelnen bedeutend gewürkt und zum abſoluten Bewußtſein mit hingeführt haben. So iſt Bardili, Schlegel, Uebergang von Fichte zur abſoluten Idee; ſo ſtellen ſich in Krauſe, Troxler, Suabediſſen u. A. noch ungenügende Verſuche dar, den reinen unendlichen Begriff auszuſprechen u. ſ. w. Popularphiloſophie, wie Krug, Empiriker, wie Beneke u. ſ. f. ſind, zu übergehen. Wer jetzt nicht in die tiefſte Tiefe mit hinabſteigt, wie auch Fries, Herbart nicht gethan haben, blitzt und verſchwindet trotz allen Scharfſinnes und aller Kenntniſſe meteoriſch.

Erſte Stufe.

Das unmittelbare abſolute concrete Bewußtſein bei Schelling

(Seit 1800.)

1) Subject und Object, Ideales und Reales, Geiſt und Natur concresciren zurückgehend in die einheitliche

Tiefe der abſoluten jetzt concreten Idee, welche unmittelbar die nur immanente Einheit iſt, vermittelt und ſich ſelbſt faſſend zunächſt die intellectuelle Anſchauung des Abſoluten in ſeiner Bewegung, als der unendlichen Entzweiung, Entlaſſung der Gegenſätze und Identität derſelben. Dieſe Anſchauung iſt weſentlich denkende, eben intellectuelle; aber das Denken iſt noch unmittelbar, Form der denkenden Phantaſie, Genialität des Denkens (das beſtimmteſte Zwiſchenglied zwiſchen dem reinen ganz freien Begriffe und der äſthetiſch-religiöſen Anſchauung — Schelling ſteht zwiſchen Göthe und Hegel, m. vgl. auch oben S. 229 ff.). So F. W. J. Schelling aus Schorndorf (geb. 1775), neben welchem dann auch Baader u. A. ſtehen. Denn Schelling's ſchöpferiſcher Standpunct iſt objectiv die Unmittelbarkeit der abſolut vermittelten Idee, und dieſem entſprechend ſubjectiv die Genialität des Denkens. Dieſes iſt aber allerdings noch der letzte Widerſpruch der Philoſophie, kann daher keine Befriedigung gewähren. Deshalb haben Viele, von Schelling ausgehend, ſich in mancherlei Formen herumgeworfen; und Schelling ſelbſt, der geniale ſchöpferiſche Geiſt, mußte bei dem Bedürfniſſe näherer Beſtimmung den Widerſpruch nur in ſeiner vollen Schärfe geſtalten und ſeinen großen Geiſt in die Schwebe der äſthetiſch-religiöſen und der philoſophiſchen Form, in ſich gekehrt, ſtellen. Dieſes muß ſeine jetzige Entwickelung ſein, die nur noch wenig bekannt geworden, aber ſchon in den letzten ſeiner früheren Schriften (ſeit 1809) das im Grunde geſtaltende Princip iſt. Schelling, doch ein Stern erſter Größe in der Geſchichte der Philoſophie, kann nicht aus ſeinem Standpuncte der un-

mittelbaren abſoluten concreten Idee herauskommen, denn dieſer Standpunct iſt ſeine ſchöpferiſche That. So müſſen wir es denn auch ruhig aufnehmen, wenn Schelling die Philoſophie Hegel's für Begriffsformalismus erklärt (welches nachzuſchwätzen ſich nun Jedermann für berechtigt hält, ja ſelbſt Chalybäus für eine ausgemachte Sache erklärt. Aber ſowohl bei Chalybäus als Trentowski und gar vielen Andern ſieht man doch auch wieder ſofort das Gewiſſen erwachen, indem ſie trotz aller Wendungen ſogleich der Dialektik Hegel's verfallen, und anerkennen, daß man ihnen das Nichtdurchgedrungenſein zum Alles abſchließenden Begriffe werde vorwerfen müſſen. Es iſt aber überhaupt alles Reden gegen Hegel von Außen her vielmehr jene Arbeit des Siſyphos:

— — — „Glaubt er ihn aber
Schon auf dem Gipfel zu drehn, da mit einmal ſtürzte die Laſt um,
Hurtig hinab mit Gepolter entrollte der tückiſche Marmor.").

So vermochte auch Kant — Fichte, Fichte — Schelling ſelbſt nicht anzuerkennen.

2) Die Lehre Schelling's iſt nun, dem Standpuncte gemäß, folgende:

a) Das allein Wahre iſt die abſolute Idee als die Identität oder Indifferenz der Gegenſätze, die ſich eben ſo ewig in ihr als Subject und Object, Idealität und Realität, Geiſt und Natur erzeugen. Daher iſt die wahre Philoſophie nicht ſubjectiver, d. h. einſeitiger, ſondern abſoluter Idealismus. Nicht alſo das Subject, welches ſich das Object gegenüberſtellt, ſondern das

abſolute Subject, welches das relative Subject und Object in ſich ſetzet und ſie im Proceſſe in einander umſetzet, ſelbſt die ewige präſente Einheit oder Identität derſelben, iſt die Wahrheit. Die abſolute Idee und concret als Geiſt die abſolute intellectuelle Anſchauung iſt mithin Alles in Allem, und Natur und Geiſt ſind nur ihre relativen Selbſtſetzungen unter dem Exponenten des Realen und Idealen, als die ſich ſeiend und die ſich für ſich ſeiend ſetzende Idee, ſo daß das Fürſichſein der abſoluten intellectuellen Anſchauung zugleich über das Sein der Natur wie des endlichen Geiſtes Fürſichſein hinausgreift (hiernach iſt die Grundanſchauung dieſe:

1) Abſolute Idee.

2) a) Natur, b) Geiſt als Ich.

3) Abſolute intellectuelle Anſchauung.),

ſo zugleich, daß das Sein Sichaufheben zum Fürſichſein, das Fürſichſein Sichentäußern zum Sein iſt. So ſind denn in der abſoluten Idee die zwei Entwickelungen geſetzt, einmal das Geſetztwerden der Natur im Ich, Gegenſtand der Transcendentalphiloſophie, und zweitens Werden des Ich aus der Natur, Gegenſtand der Naturphiloſophie. So ſind beide, Natur und Ich, ſelbſtſtändig entlaſſen zugleich und durcheinander vermittelt, aber beide zugleich zur Identität reducirt im Abſoluten. Dabei iſt nun eine Conſequenz dieſes unmittelbaren Standpuncts, daß die Weltgeſtaltungen, die beſonderen Weſen, im Abſoluten durch eine Selbſtſetzung im Uebergewichte des Realen oder Idealen, Endlichen oder Unendlichen, des Weſens oder der Form, des Objectiven oder Subjectiven entſtehen (d. h. dadurch, daß

ſich das Abſolute, die Indifferenz, ſo wie es überall gegenwärtig iſt, ſo ſich überall unter dem Exponenten des Seins oder Fürſichſeins ſetzet, ſo daß daraus eine fortwährende Skala des relativ Realen oder Idealen entſteht, worin Natur und Geiſt die relativen Totalitäten des Seins und Fürſichſeins, der Ob- und Subjectivität des Abſoluten oder Indifferenten ſind). So werden hier die verſchiedenen Formen in der unmittelbaren quantitativen Differenz gefaßt, und dieſes iſt der Grundmangel der Stufe, indem ſo an die Stelle der qualitativen Geneſis der Idee der Formalismus und Schematismus der Potenzen tritt, welcher denn freilich bei Schelling von der genialen Idealität begeiſtert und belebt iſt, bei Anderen aber (wie bei Oken) in großer Flachheit hervortritt. So wird denn hier die ideale ſchematiſirende Phantaſie zum Höheren gegen den Begriff; Schelling iſt künſtleriſche Natur, aber philoſophiſch-künſtleriſche, Platoniſche; er ſtehet, wie geſagt, in der Mitte zwiſchen Göthe und Hegel, zwiſchen äſthetiſch-religiöſer und philoſophiſcher Form; Unmittelbarkeit der abſoluten Idee. Daher denn auch Darſtellung des Syſtems in ſchematiſchen Formen. Grundſchema iſt folgendes:

$$2)\ +A = B \;\overset{1)\ A = A.}{\underset{4)\ (A = B)}{\rule{10em}{0.4pt}}}\; 3)\ A = +B$$

(Indifferenz, Geiſt, Natur, abſolute Anſchauung) und ſo würde man weiter z. B. die Natur ſo darſtellen können:

$$1)\ a = +b \;\underset{3)\ a = b.}{\rule{10em}{0.4pt}}\; 2)\ +a = b.$$

(Materie, Licht, Organismus), und den Geiſt ſo:

$$1)\ \alpha = +\beta \;\underset{3)\ \alpha = \beta.}{\rule{10em}{0.4pt}}\; 2)\ +\alpha = \beta.$$

(Empfindung, Begehrung, Vernunft) u. ſ. w.

b) Der Gegenſatz entwickelt ſich nehmlich näher alſo:

α) Die abſolute Idealität als zunächſt ſich ſetzend unter dem Exponenten des Realen, des Seins, der Objectivität iſt die Natur (A = + B), und die abſolute Anſchauung, d. h. die Wiſſenſchaft derſelben, die ſpeculative Phyſik. Die Natur iſt ein geſetzlicher Stufengang in Potenzen, nach dem Gegenſatze der wieder relativ herrſchenden Realität oder Idealität und deren Vermittlung, Ineinsſetzung.

αα) Die erſte Potenz unter dem Exponenten der Realität iſt die Materie als Schwere, ſelbſt Einheit der Repulſion und Attraction, das Weſen und mütterliche Princip der Natur.

ββ) Die zweite Potenz unter dem Exponenten der Idealität iſt das Licht, die ideelle Formthätigkeit, der Naturgeiſt oder das Selbſt, das bewußtloſe Anſchauen der Natur als die relativ für ſich ſeiende Schwere (daher auch a, die Materie, als in ſich reflectirend, a^2), das väterliche Princip der Natur. Die Formthätigkeit als ſich ſpecificirend iſt weiter:

a) der Magnetismus, die lineare Geſtaltungsform, Feſtes;
b) die Electricität, die Flächenform, die Luft im Gegenſatze der feſten Flächen;
c) der Galvanismus und näher Chemismus, das Waſſer als die indifferente, a und b aufnehmende Mitte, die körperliche Form und Totalität.

γγ) Die dritte Potenz iſt die concrete Identität von Licht und Materie und den ſpecifiſchen Formen, die im Lichte verklärte und aufgehende, lebendig werdende Materie, der Organismus, das Leben, die Offenbarung

und Exiſtenz des Grundes in der Natur, zuhöchſt der thieriſche Organismus, worin die Reproduction der Senſibilität und Irritabilität unterworfen wird, dieſe Momente aber in dem Kunſttriebe ihre Einheit und höchſte Geſtaltung finden. Durch ſie hin verklärt ſich aber die Seite der Realität, die Natur, überhaupt in den Geiſt.

β) Die abſolute Idee ſich ſetzend unter dem Exponenten des Idealen, des Fürſichſeins, der Subjectivität iſt der Geiſt, (+A = B), und die abſolute Anſchauung, d. h. die Wiſſenſchaft, deſſelben die ſpeculative Pſychologie. Im Geiſte ſind zunächſt die Potenzen:

αα) der Empfindung und des Gefühls als der fürſichſeienden Materie;

ββ) der Vorſtellung und Begehrung als des fürſichſeienden Lichtprincips;

γγ) der Vernunft und Freiheit als der organiſchen Tiefe des Geiſtes. Dieſe Vernunft hat nun wieder 3 Formen rſpt. Stufen in ſich, nehmlich:

a) die Wiſſenſchaft als die Idee der Wahrheit;

b) die Religion als die Idee der Güte;

c) die Kunſt als die Idee der Schönheit, die Einheit des Wahren und Guten, die umfaſſende Totalität. (Dieſe Stellung der Kunſt iſt charakteriſtiſch für das Syſtem, m. ſ. oben. Vielmehr iſt die umgekehrte die allein wahrhafte; denn die Wiſſenſchaft iſt der ganz reine, lautre Geiſt und über Alles hinausgreifend, denn ſie iſt der ſich als Alles wiſſende Begriff, alſo auch die Kunſt und Religion faſſend, nicht aber faſſen dieſe auch jene. Die Kunſt iſt der am Sinnlichen ſcheinende abſolute Geiſt. Die Religion die innerlich vorſtellende Form,

und damit auch das Moment der einfachen Unmittelbarkeit zugleich und Entzweiung, oder doch des Gegenſatzes; die Philoſophie iſt die reine für ſich ſeiende Idee.)

c) Die Totalität und Einheit dieſer Entwickelungen ſtellt ſich nun dar im Menſchen und Weltſyſtem, in dem Staate und der Weltgeſchichte. Letztere iſt die allmählige Offenbarung Gottes und der Freiheit. Gott iſt (und hier ſchließt ſich Schelling's Abhandlung über die Freiheit und damit die zweite Hauptentwickelung an) in der Idee zunächſt als Deus *implicitus* (die unmittelbare abſolute Idee) und dann als *explicitus* (die enthüllte für ſich ſeiende abſolute Idee). Hieran ſchließt ſich denn ſofort die Geſtaltung des Syſtems an, wonach Gott zunächſt ein vorweltlicher Vermittlungsproceß aus ſeiner vorweltlichen Natur heraus iſt, ſo daß hier zunächſt eine unmittelbare Vermittlung deſſelben geſetzt iſt (Gott als Dreieinigkeit unter dem Exponenten des Vaters), dann die Welt als ein Abfall in der göttlichen Idee, und damit auch der Menſch als herausfallend aus der Göttlichkeit erſcheint, Gott aber ſich die Welt wieder vermittelnd endlich als der concrete erlöſende Gottmenſch Jeſus Chriſtus erſcheint. Da nun aber der Wille und die freie That zum Princip wird, ſo wird hierdurch die rationale Nothwendigkeit zu einer negativen abſtracten Baſis herabgeſetzt, welche erſt poſitiv erfüllt wird durch Wille und That als grundloſe Selbſtbeſtimmung doch innerhalb der negativen Vorausſetzung. Damit ergibt ſich zugleich, daß das Aprioriſche durch das Apoſterioriſche, das Speculative durch die Empirie, die Nothwendigkeit des Gedan-

kens durch die Freiheit des Willens zu erfüllen iſt. So muß auch der Begriff Gottes durch die empiriſche Erſcheinung deſſelben als Gottmenſchen in Jeſu Chriſto erfüllt worden u. ſ. w. In dieſen Grundlagen, worin ſich ſogleich der Dualismus, weil die ſelbſt nicht gehörige Vermittlung der unmittelbaren und der vermittelten Vermittlung, zeigt, ſcheint nun der große in ſich gekehrte Geiſt Schelling's zu arbeiten; und ſo iſt denn nun der Gegenſatz von Vernunft und Freiheit als der letzte ausgeſprochen worden, deſſen Auflöſung und Verſchmelzung das Räthſel des Würklichen enthüllen werde.

3) Aber der Mangel der Philoſophie Schelling's iſt vielmehr wahrhaft in Hegel erkannt und gehoben worden. Es iſt die Aufhebung der intellectuellen Anſchauung und quantitativen Unmittelbarkeit in die reine Idee. Jedoch auch in ihrer unmittelbaren Geſtalt breitete ſich die Philoſophie Schelling's in mehrfachen Richtungen aus, gab Impuls zu vielen Bewegungen in der Wiſſenſchaft, und begründete vornehmlich in ihrer erſten Geſtalt die Naturphiloſophie, ſo wie ſich an die jetzige zweite Hauptgeſtaltung insbeſondre religiöſe und hiſtoriſche Formen anſchließen. Zugleich ſuchten mehrere Männer von der Idee der Einheit in den Gegenſätzen aus Syſteme durchzuführen, welche zugleich das Gemüth mehr befriedigen ſollten.

a) Die Naturphiloſophie wurde beſonders behandelt von Oken, Steffens, Troxler. Erſterer hat jedoch viel Aeuſſerlichkeit und Willkühr, Formalismus und Schematismus hereingebracht, wohl aber das ausgezeichnete Verdienſt, auf den Parallelismus der Geſtaltungen überall hinzuweiſen und ein ſpecieller durch-

geführtes Syſtem der Natur zu geben. Der zweite iſt innerlicher, der dritte ſteht zwiſchen beiden in der Mitte.

b) Die Philoſophie des Geiſtes, vornehmlich die Religionsphiloſophie iſt behandelt worden von Steffens nicht nur und Troxler, ſondern vornehmlich auch von Eſchenmayer und Baader, welcher letztere ſich durch eigne Genialität und Tiefe des Gemüths auf einen der jetzigen Stellung Schelling's ähnlichen Standpunct erhoben hat, ſo daß aber demgemäß auch bei ihm der Dualismus zwiſchen unmittelbarer und vermittelnder Vermittlung beſtehet. Dann haben ſich hier auch Stahl, Sengler, Fiſcher, Weiße u. A. mehr oder weniger angeſchloſſen, von der Seite der rationellen negativen Vorausſetzung („dem nicht Nichtzudenkenden") theilweiſe noch die Hegel'ſchen Formen anerkennend (m. ſ. im dritten Theile).

c) Eine freiere, negative und poſitive Stellung haben dann gegen Schelling eingenommen:

α) Polemiſirend Bouterweck, Krug, Fries ohne tieferen Gehalt, tieferen Gemüthes ſchon Jacobi, in entſchiedenſter Weiſe und mit großem formellen Scharfſinne Herbart, welcher der unendlichen Bewegung der Idee die erſtarrte Vielheit qualitativer Monaden entgegenſetzt, und durch den Glauben an ein nicht zu denkendes göttliches Urband den Organismus der Würklichkeit erklären will. Ueberhaupt wird von Vielen die Philoſophie Schelling's für eine Poeſie, wohl gar Phantaſie erklärt. Und allerdings kann ſich der Geiſt bei ihr nicht befriedigen.

β) Deshalb haben andere Männer, wie Wagner, Krauſe, Suabediſſen, einerſeits das tiefe Princip

Schelling's anerkannt, andererſeits aber zugleich ein beſonneneres und das religiöſe Gemüth mehr befriedigendes Gedankenſyſtem aufzuſtellen geſucht, die erſteren mehr in Schematismus, letzterer in Innerlichkeit. Jedoch auch hier findet der Gedanke noch keine abſolute Befriedigung, und als die einzige wahrhaft fortorganiſirende Geſtalt erſcheint vielmehr der Denker von unendlichem Scharf- und Tief-ſinne, Hegel.

Zweite Stufe.

Das ſchlechthin freie abſolut concrete Bewußtſein bei Hegel.

(Seit 1807.)

Uebergang zur abſoluten Würklichkeit der Philoſophie.

Wir ſind ſo endlich zur Vorausſetzung des erſten Theils gekommen — zu der abſoluten Philoſophie, und haben ſo jetzt nur die Verdopplung jener Idee als ihr weltgeſchichtliches Gewordenſein und ihre Würklichkeit vor uns. Dieſe Würklichkeit iſt nehmlich nichts Anderes als die Offenbarung der im erſten Theile entwickelten abſolut concreten Idee, welche nun die Unmittelbarkeit des Schelling'ſchen Syſtems überwunden und das abſolute Leben der qualitativen Idee auf den Thron erhoben hat. Dieſe Würklichkeit in ihrem weltgeſchichtlichen Standpuncte, ihrer allgemeinen Offenbarung in Hegel, der Polemik gegen ſie, und der Fortbeſtimmung derſelben in dem abſoluten Geiſterreiche hat nun der dritte Theil näher zu betrachten.

Ehe wir jedoch zu dieſer Betrachtung fortſchreiten, wollen wir die Entwickelung des zweiten Theils noch einmal in kurzer Ueberſicht zuſammenfaſſen.

Zuſammenfaſſung.

1) Zur geſchichtlichen Totalentwickelung der Philoſophie hat der Weltgeiſt in dieſer beſtimmten Menſchheitsgeſtaltung unſerer Erde eine Zeit von etwa **2400** Jahren gebraucht (**600** vor bis **1800** nach Chr. Geb.). Dieſe Zeit iſt jetzt aufgehoben, aber eben damit als Erinnerung des concreten Geiſtes aufbewahrt; der Geiſt aber iſt die Macht der Zeit, und alſo dieſe ihm gleichgültig. Ob dieſe Entfaltung **2,400** oder **240,000** Jahre betrug, iſt für die abſolute Idee unweſentlich, denn der Geiſt erreicht ſein Ziel und iſt zeitlos in aller Zeit. Wohl aber iſt es für die Individuen und die erſcheinende Weltbeſtimmtheit ein gewaltiger Unterſchied, und hat die Nothwendigkeit der Beſtimmtheit mit der Nothwendigkeit des Erd- und Erdmenſchheits-Standpuncts in ſich.

2) Die Geſchichte der Philoſophie iſt die höchſte ideelle Arbeit des Weltgeiſts, und damit ſeine fortwährende Aufhebung in Gott, das reine Denken. Sie iſt ein Organismus, d. h. eine immanente Geneſis von dem erſten Keime an durch eine Reihe von Vermittlungen ſie bis zur Vollendung der concreten Idee. Die Entwickelungsſtufen ſind ein Sichausbreiten zugleich und Sichvertiefen der Idee. Denn die Idee iſt zunächſt in ihrer abſtracteſten Form, d. h. in ihrem erſten Momente oder ihrer erſten Unmittelbarkeit geſetzt, und indem ſie nun zu immer concreteren Momenten fortſchreitet, iſt dieſes eben-

ſoſehr eine fortwährende Rückkehr und Vertiefung zu ſich ſelbſt als der Totalität, als auch jede errungene tiefere Form zugleich ein Umfaſſenderes iſt, weil ſie ſich ſelbſt und alle Vorausſetzungen umſchließet. Alle Philoſophieen ſind damit Momente der Idee mithin der Wahrheit; inſofern ſie jedoch nur noch ſich als Totalität ſetzende Momente ſind, ſind ſie mit der Negation, alſo dem Mangel und der Unwahrheit, behaftet, und nur die totale Idee ſelbſt als die concrete allumfaſſende Tiefe, welche die Bewegung und Vermittlung aller Momente, Stufen und Gegenſätze der Idee und des Bewußtſeins iſt, iſt die Offenbarung der Wahrheit in ihrer mangelloſen Herrlichkeit und unverhüllten Fülle. In dieſer abſoluten Philoſophie iſt daher die abſolute Tiefe und Ausbreitung enthalten, und es ſind damit in ihr alle früheren Philoſophieen als Momente aufbewahrt. Inſofern nun das Begreifen im tiefſten Sinne das Faſſen alles Würklichſte aus und in der reinen Unendlichkeit der Idee iſt, ſo wird in dieſem Sinne vor der ſich offenbarenden abſoluten Philoſophie nicht ein Jota des Würklichen abſolut begriffen, in ihr aber alles Würkliche.

3) Nach dem in dieſem zweiten Theile Entwickelten hat alſo die Geſchichte der Philoſophie zwei freie Hauptſtufen ihrer Entfaltung, die Stufe der Entwickelung der abſtracten und die Stufe der Entwickelung der concreten Idee — alte und neue Philoſophie. Ueberhaupt aber ſtellt ſich die Geſchichte der Philoſophie als eine fortlaufende Entwickelungsreihe dar, worin folgende Hauptabſchnitte der Idee hervortreten.

a) Die erſte Stufe der Idee iſt die abſtracteſte der Unmittelbarkeit, des Seins, in ſinnlicher, dann ma-

thematiſcher, endlich gedankenmäßiger Auffaſſung. Sein ſchlägt um in Werden, Werden reſultirt zu den vielen Seienden, in deren chaotiſche Maſſe dann das vernünftige ordnende Maaßprinzip als die tiefere Idealität einſchlägt (Phyſiker; Pythagoräer; Eleaten, Herakleitos, Atomiſten, Anaxagoras). Periode von etwa 200 Jahren. Noch jetzt ſind Waſſer, Luft, Zahlen als Momente der Idee; noch jetzt iſt Alles, und wird Alles, und iſt Alles Fürſichſein und Sein für Anderes und Ordnungsmaaß. Zugleich aber iſt das Würkliche noch unendlich mehr als dieſes, und ſomit muß die Philoſophie tiefer gehen.

b) Die zweite Stufe iſt das Weſen und der unmittelbare Begriff, die reflectirende, nicht mehr blos ſeiende, aber auch noch nicht die abſolute für ſich ſeiende, Idee. Der Uebergang in ſie iſt bezeichnet durch das Scheinen der Sophiſten. Dieſe zweite Periode geht durch etwa 400 Jahre hin. Platon hat den Begriff als Weſen erfaßt, als Würklichkeit Ariſtoteles, als ſubjectiven Begriff wie er in unmittelbarer Einheit mit dem Objecte iſt, der Stoicismus, und der Skepticismus hat die Endlichkeit deſſelben nachgewieſen und das Ich zu ſeiner abſtracten Negativität oder Unendlichkeit befreit, den Boden für die abſolute Idee raſirt.

c) Die dritte Stufe ſtellt nun die abſolute Idee, aber in ihrer vorweltlichen logiſchen Abſtraction dar, während die Religion Jeſu Chriſti dieſelbe abſolute Idee in der concreten Weiſe des exiſtirenden Gottes als des Gottmenſchen erfaſſet. Es heben ſich nun die früheren Vorausſetzungen des Göttlichen auf in die Selbſt=

erzeugung des Nous, und die Materie wird zum geſetzten Bilde und Scheine oder auch, in ihrer unorganiſirten Allgemeinheit und Abſtraction gefaßt, zur ſtehenden Grenze und Selbſtverdunklung des Ideellen, der Seele. Dieſes hat ſich herausgedrängt in der Gnoſis und dem Neoplatonismus — Periode von 4 — 500 Jahren. Die Abſtraction der Idee jedoch, dieſer vorweltliche Proceß Gottes und ſeine erſcheinende Exiſtenz als bloßer Schein eines Eingehens in die Leiblichkeit (Doketismus) wird zu derſelben Zeit von der abſoluten Geſtalt der vorphiloſophiſchen Stufe, der Religion, freilich nur noch in der Vorſtellungsweiſe, überwunden, und das Höchſte wird hier erfaßt in dem exiſtirenden Gottmenſchen, Jeſus Chriſtus, dem mit Gott identiſchen, doch zugleich auch von ihm unterſchiedenen Selbſtbewußtſein, oder der Identität im Unterſchiede des göttlichen und menſchlichen Bewußtſeins, ſo nicht mehr ein Sichverſetzen, Sichekſtaſiren in Gott als die abgeſchiedene vorweltliche Idealität, ſondern das einfache ruhige Sichfaſſen des Menſchen als des erſcheinenden, exiſtirenden Gottesbewußtſeins.

d) Nachdem nun der Geiſt auf der unendlichen Grundlage dieſer chriſtlichen Religion zunächſt im Mittelalter (durch 1200 Jahre hin) eine poſitive Religions-Philoſophie ausgeboren hatte, brach endlich (ſeit 1500) von Neuem der freie Geiſt des Philoſophirens hervor, unbefriedigt durch die nur religiöſe Form des Abſoluten. Da nun aber die abſtracte Idee und das abſtracte Bewußtſein im Alterthum durchlaufen worden, und da der Weltgeiſt nun überhaupt in ſeine dritte concreteſte Stufe eingetreten iſt: ſo iſt jetzt der Standpunct der Philoſophie

die concrete Idee und das concrete Bewußtſein, d. h. die Idee, welche nun den unendlichen Gegenſatz von Denken und Sein, Geiſt und Natur, Subject und Object in ſich trägt, und als Aufhebung dieſes ewig vorausgeſetzten Gegenſatzes reſultiren, d. h. das concrete Bewußtſein des Menſchen ſelbſt als göttliches faſſen will. Während ſo in jenen 3 erſten Stufen Gott nur noch als die Natur und Geiſt vorausgeſetzte Idealität in abſtracterer oder concreterer Weiſe gefaßt wird, und von hier aus der noch latente Gegenſatz von ſelbſt verſöhnt erſcheint: ſo iſt jetzt vielmehr der Gegenſatz in ſeiner abſoluten Schärfe herausgeſetzt (Natur und Geiſt, nicht mehr nur Erſcheinung und Weſen u. ſ. w., als urſprünglich im Begriffe ſelbſt ſchlechthin geſchieden). Die vierte Stufe iſt nun aber nur das unmittelbare Setzen und Vermitteln des Gegenſatzes — durch 150 Jahre hin (Carteſius bis Kant) in den zwei Wegen von der Natur zum Geiſte (Baco, Hobbes, Locke, Materialismus), und vom Geiſte zur Natur (Carteſius, Spinoza, Leibnitz, Wolf). Die ſpeculative, eigentliche Philoſophie, welche daher jetzt noch ihren Gegenſatz, den metaphyſicirenden Empirismus zu bekämpfen hat, beginnt ſo in Carteſius mit dem reinen Bruche von Natur und Geiſt, welcher ſich zunächſt in Spinoza zur unmittelbaren, ſubſtanziellen Identität auflöſt, tiefer aber in Leibnitz zur Vermittlung gelangt; indem hier die Materie zum ideellen Scheinen und Vermitteln herabgeſetzt wird.

e) Dieſer Proceß nun wird auf der fünften Stufe hereingezogen in das concrete Selbſtbewußtſein als den Beginn der vollen Er-Innerung des Geiſtes,

welcher ſomit den Gegenſatz als in ihm ſelbſt geſetzten erfaſſet und damit die Bewegung der Aufhebung aller ſeiner bloßen Vorausſetzungen wird. Indem nun aber das Bewußtſein als in ſich reflectirendes zunächſt ein ſubjectives iſt, ſo wird in dieſer Stufe der Gegenſatz von Subject und Object zu einem unüberwindlichen, alſo in ſeine höchſte Spitze erhoben; denn derſelbe iſt in der abſoluten Einheit des Subjects geſetzt und dennoch für das Subject unüberwindlich. Dieſer Proceß ſtellt ſich dar in der Philoſophie von Kant und Fichte, durch 20 Jahre hin (1780 — 1800), und iſt der tiefſte Wendepunct der Philoſophie, der Beginn eben der abſoluten Erinnerung des Bewußtſeins, und in dieſem die vollkommenſte Entzweiung, deren Auflöſung als die abſolute Wahrheit reſultiren muß.

f) Die ſechſte und letzte Stufe nehmlich iſt das Zurückgehen des Subjects in die göttliche Tiefe (ohne daß das Bewußſein aus ſich ſelbſt herausginge, ſich wieder in ſeiner abſoluten Bedeutung verlöre, alſo vielmehr die Rückkehr in ſeine eigne Tiefe und Göttlichkeit), und damit der concrete ſelbſtbewußte Geiſt, welcher ſich in ſeiner Göttlichkeit erfaſſet. Somit iſt er das freie Entlaſſen des Gegenſatzes, und ebenſo deſſelben freie Auflöſung in die abſolut concrete Idee, das immanente Setzen und Entlaſſen aller Vorausſetzungen und das ſelbſtſchöpferiſche Reſultiren. Entwickelung der Philoſophie durch Schelling und Hegel hin, in einer Periode von 20 — 30 Jahren. Hiermit hört nun die Stufenentwickelung der Philoſophie auf und der Fortſchritt wird vielmehr zum concreten immanenten Beſtimmen innerhalb der abſoluten von Hegel offenbarten Grundlage (ähnlich wie die Religion in Jeſu

Chriſto ihre abſolute Grundlage gefunden hat, ſo daß dieſe Religion nicht durch eine höhere aufgehoben, ſondern nur immanent beſtimmt werden kann). Dieſes iſt nun die nicht nur relative und momentielle, ſondern die abſolute Würklichkeit der Philoſophie. Und dieſe Würklichkeit iſt der Gegenſtand unſeres dritten Theils.

Dritter Theil.

Die abſolute Würklichkeit der Idee der Philoſophie.

Einleitung und Eintheilung.

1) Die abſolute Würklichkeit der Philoſophie iſt deren ſchlechthin realiſirte Idee, d. h. die Idee nicht mehr als Moment und Stufe ihrer, ſondern als die abſolute Totalität der Wahrheit, die Identität der Möglichkeit und Würklichkeit, die Selbſterſchöpfung des ewigen Grundes im fürſichſeienden Bewußtſein. Als Realität oder Würklichkeit iſt dieſes weſentlich das Manifeſtiren in der Weltgeſchichte und ihren Individuen, alſo in und aus dem Weltgeiſte zu faſſen. In der abſoluten Philoſophie iſt der Weltgeiſt, welcher an ſich ſchon als die immanente ſich auswürkende Seele der Natur, dann für ſich der in der Menſchheit arbeitende allgemeine Geiſt iſt, zu ſeiner höchſten Spitze und Aufhebung in den göttlichen Geiſt gelangt, hat ſich das Univerſum ſelbſt begriffen, und alle Freuden und Leiden der Geburtsarbeit ſeiner ſelbſt zu einem Traumbilde aufgelöſt, und den Belaſteten die unendliche Verſöhnung gewährt, welche der Geiſt ſchon in der Phänomenologie der abſoluten Religion fühlte und ahnte. Wir haben ſo wieder die abſolute Idee des erſten Theiles vor uns; aber nicht mehr in ihrem einfachen ewigen Weſen, ſondern als verdoppelte, durch die Bewegung des Weltgeiſtes realiſirte,

exiſtirende Idee, die Vorausſetzung des dort geſetzten und abgeſchiedenen Anſichſeins. Wir ſind ſo zurückgekehrt zu dem Anfange, dem erſten Theile, aber als Realität in der Weltgeſchichte. Unſer Gegenſtand iſt nun das Daſein der abſolut concreten Idee.

2) Damit nun, daß die Geſchichte der Philoſophie auf ihrer höchſten Spitze in die abſolute Würklichkeit derſelben umgeſchlagen iſt, wird der Verwürklichungsgang der Philoſophie der umgekehrte gegen die vorherige Entfaltung. Denn er iſt nun nicht mehr ein Sichaufheben der Idee in immer concretere Stufen, ein Emporſtreben zu dem freien göttlichen Geiſte, ſondern er iſt nun ein Herabſteigen der Idee in ihrem abſoluten Kreiſe, ein Sichbeſtimmen in ihrem abſoluten Elemente, ein Sichausbreiten durch fortgehendes immanentes Setzen, Selbſtbeſtimmen, Individualiſiren bis zu den letzten ſpeciellſten Momenten, und in und mit dieſem Beſtimmen ein Concretwerden, Concresciren, und ein Emporheben aller Wiſſenſchaften und durch ſie hin aller Würklichkeit in ſich, die Verklärung des Univerſums von der ewigen bewußten Tiefe aus. In dieſem Sinne und nur in ihm kann noch von Verwürklichung der Philoſophie die Rede ſein; in dieſem Sinne und nur in ihm kann z. B. auch noch von Verwürklichung der Poeſie ſeit Göthe, der Malerei ſeit Raphael, der Religion ſeit Jeſus Chriſtus die Rede ſein. Nur daß freilich die Philoſophie die letzte, Alles abſchließende und über Alles in dem reinen Begriffe hinausgreifende Evolution iſt, das Ende aller Dinge, welches Alles aufhebt, aber ſelbſt nicht aufgehoben wird, es ſei denn in dem Sinne ihrer Würklichkeit in einer beſtimmten individuellen Entfaltung des Weltgeiſtes,

welcher ewig alle beſondern Kreiſe durchbrechend ein überall ſich ebenſoſehr ſelbſt gleiches als individuell verſchiedenes Schauſpiel der Entfaltung in Raum und Zeit in ſteter Erneuerung und Verjüngung ſetzet, ſeine Eine Idee der Selbſtoffenbarung in unendlichen Weltkreiſen ſpiegelnd, deshalb auch zeitlich nach dem Ablaufe und der Vollendung eines Kreiſes der ſich wiſſenden Idee ſich wieder aufhebend zur bloßen Unmittelbarkeit des Seins, um unendlich daraus wieder als Fürſichſein zu reſultiren, ſo die Schöpfung zu allen Zeiten erneuernd und verjüngend, die große ewige Idee des ſchaffenden Allebens, vor deren erhabener Tiefe die Trauer der Endlichkeit ſich in die ſeelige Wonne des freien Geiſtes auflöſt.

3) Hieraus ergibt ſich denn, daß die Eintheilung des Proceſſes der ſchlechthin würklichen Philoſophie (abgeſehen von ihren äuſſeren Schickſalen, Verfolgungen, Begünſtigungen von Seiten des Staats oder der Kirche u. ſ. w.) nur nach ihrer immanenten Selbſtbeſtimmung durch die Individuen hin gemacht werden kann — ein Proceß und eine Eintheilung, deren erſtes Glied bis jetzt allein oder doch vorzugsweiſe geſchichtliche Würklichkeit hat, während die anderen Glieder dieſer Würklichkeit noch entgegenharren, jedoch von der ſchon jetzt über ihre ſpecifiſche Beſtimmung ſelbſt im Allgemeinen hinausgreifenden Allgemeinheit anticipirt und im Principe erfaßt werden können, ſo daß jetzt die ihrer ſelbſt gewiſſe Philoſophie nicht nur rückwärts die hiſtoriſch vorgetretenen Philoſophieen, ſondern auch vorwärts die künftige Entfaltung der abſoluten Philoſophie in ihrer ewigen Mitte und Tiefe zuſammenfaßt. Daraus folgt nun aber ſogleich weiter, daß dieſe Eintheilung nun ihre we-

ſentliche Bedeutung überhaupt verliert, weil der Proceß eben nur ein Selbſtbeſtimmen innerhalb der abſolut feſt-ſtehendem Grundlage iſt, nicht ein Sichaufheben einer Stufe in höhere Stufe der Totalidee, noch auch ein Aufgehoben-werden der Philoſophie überhaupt in eine noch höhere Grund-ſtufe des Geiſtes, da die Philoſophie vielmehr deſſelben ab-ſolute Realität iſt, während z. B. die Religion auch als abſolute nun doch noch einen Proceß nicht nur ihres imma-nenten Beſtimmens, ſondern auch ihrer Selbſtaufhebung in die Philoſophie durchzumachen hat, woraus ſich allein ihre Evolution als Katholicismus, Proteſtantismus und ideale Katholicität ergibt. Die Eintheilung der Phi-loſophie hat alſo jetzt nur die Bedeutung, daß die Würk-lichkeit der abſoluten Idee zunächſt ſelbſt nur eine allge-meine iſt, eben deshalb am meiſten vollendet, d. h. bis zu den ſpeciellſten Beſtimmungen entwickelt, in der logiſchen Idee, weniger in Natur und Geiſt; daß ſie dann ein fortwährendes, namentlich in Natur und Geiſt ſtattfindendes Beſtimmen als concretes Realiſiren, Sich-bemächtigen aller Formen bis zur letzten Einzelheit des Begriffes iſt; bis ſie endlich in ihrer Vollendung als allumfaſſende Totalität daſteht. Denn es gibt in der Philoſophie allgemeinſte und letzte ſpeciellſte Beſtim-mungen (denn die Philoſophie kann ihrem Weſen nach nicht in äußere Unendlichkeit zerfließen, ſondern muß ſich in ſich ſchließen, ähnlich wie der thieriſche Organismus, welcher in ſich geſchloſſene Unendlichkeit iſt, obgleich dann weiterhin empiriſch unendlich beſtimmbar und va-riirend), und alſo in der Mitte eine Bewegung von jener zu dieſer hin (denn die Philoſophie iſt immanentes ſchöpfe-riſches Concresciren, geht nicht von dem Einzelnen durch

Abſtraction fort, ſondern zu dem Einzelnen der Idee durch Selbſtbeſtimmung (auch hier ähnlich dem thieriſchen Organismus, welcher in der erſten Zeit ſeiner Bildung von den abſtracteſten Geſtaltungen, der Involution und Möglichkeit, zu der Diremtion und Concrescirung, der concreten Differenzirung fortſchreitet). So ſind Idee, Natur und Geiſt die allgemeinſten Beſtimmungen, dann in der Idee wieder Sein, Weſen und Begriff, in der Natur Mechanik, Phyſik und Organik, in dem Geiſte ſubjectiver, objectiver und abſoluter Geiſt. So iſt ferner z. B. nicht das Werden überhaupt in der logiſchen Idee die ſpeciellſte Beſtimmung, ſondern die Entwickelung deſſelben in den Momenten des Entſtehens und Vergehens oder des Werdens und Entwerdens. So gelangt die Philoſophie auch in Natur und Geiſt als concreter idealer Schluß in ſich überall zu letzten Begriffsbeſtimmungen (ſo müßte ſie z. B. im Organismus ſelbſt nicht nur das Gehirn abſtract, ſondern als Syſtem in ſich und darin z. B. auch das Gehör als Moment und zwar wieder nicht abſtract, ſondern nach ſeiner vollen Conſtruction, alſo ſelbſt Gehörknöchelchen, Trommelfell u. ſ. w. als weſentliche Organiſation entwickeln — woraus aber leicht erhellet, wie viel eben noch in der Philoſophie zu leiſten bevorſteht, und wobei die empiriſche Anſchauung als ſicherer Leitſtern nie zu übergehen iſt, weil ſonſt der Gedanke nur zu leicht die ſubjective Willkühr an die Stelle der objectiven Nothwendigkeit ſetzet). So iſt die ideell geſetzte Welt in ſich gehalten und beſchloſſen, und es beſteht in ihr kein Ueberſchuß des Seins über den Begriff (wie in der empiriſch entlaſſenen), d. h. es kommt zwar in ihr auch das Moment des Scheinens, der Zufälligkeit u. ſ. w. vor, aber ſelbſt als Allgemeinheit

und aufgehobenes Moment. Wenn daher Hegel in dem Zuſatze zu §. 216 der Rechtsphiloſophie ſagt: „Die Philoſophie hat es freilich mit der allgemeinen Idee zu thun, kann aber dennoch immer weiter ſpecialiſirt werden," ſo iſt dieſes doch nicht in dem Sinne einer abſchlußloſen empiriſchen Unendlichkeit, ſondern nur im Verhältniſſe der allgemeineren zu den ſpecielleren Beſtimmungen zu nehmen, d. h. alſo: ſie kann immer weiter bis zu den letzten Beſtimmungen entwickelt werden, und Hegel will nur ſagen, auch wenn dieſe Beſtimmungen noch nicht erreicht ſeien, ſei deswegen doch das Allgemeinere ſchon anzuerkennen, nicht zu verſchmähen, inſofern es nehmlich den Trieb der Beſtimmung in ſich ſelbſt trägt, alſo auch jetzt ſchon die ideelle Unendlichkeit in ſeinem Princip beſchloſſen hält. Weiterhin freilich ſcheint dann auch die Idee entlaſſen in der empiriſchen Unendlichkeit, und variirt hier unendlich; und dieſer Unendlichkeit mag und wird nun auch der empiriſche Menſch nachgehen und die Luſt des unendlichen Wechſels mit der Seeligkeit der Idee verknüpfen, ſich zugleich über die Trauer und die Beſchränktheit von jenem durch die Idee erhebend; ſo wie denn ja das praktiſche Würken ſtets ein Sichvermitteln der Idee mit dem Scheinen in die Unendlichkeit des Aeußeren hin bleibt (z. B. indem der Arzt den Begriff in einem empiriſch-individuellen Krankheitsfalle realiſiren will). Und ſo erkennt ja die Philoſophie an, daß der ganze concrete und unmittelbare Gottmenſch zugleich eine empiriſche Unendlichkeit in ſich trägt, daß alſo inſofern allerdings der weſentliche Abſchluß zugleich ſich einem nie abgeſchloſſenen Thätigkeitskreiſe vermittelt, daß alſo der Gottmenſch als unmittelbar das ewige Uebergehen in das äuſſerlich

unendliche Scheinen, aber darin auch ſtets die Selbſthaltung in ſich iſt (m. vgl. Th. I. S. 71 ff. S. 89 ff.). Und auch dieſe äußere Mannigfaltigkeit wird doch den Geiſt nur inſofern wahrhaft entzücken, als ſie Harmonie der Idee und darin Auflöſung aller Disharmonieen iſt. Nicht wild von Außen her zuſammenkommende Töne, ſondern Töne, welche nach ideeller Harmonie und Geſetzlichkeit beſtimmt ſind, erheben und beſeeligen den Geiſt, den innern Rhythmus derſelben Harmonieen. Wohl aber ſind die ſpeciellſten Glieder der Idee die nächſten Vermittlungsmomente mit der äuſſeren Würklichkeit, und inſofern hat Platon (Philebus p. 16) ſehr recht, wenn er ſagt: „*τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ, τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός· τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾷν· κ. τ. λ.*“

Jene Eintheilung nun iſt nach dem Angegebenen in der Realiſirung zugleich der Zufälligkeit unterworfen: ob zuerſt das Himmelsſyſtem oder die Pflanze oder das Thier oder der ſubjective oder objective Geiſt oder die Kunſt, und darin wieder dieſe oder jene ſpeciellere Form bis zu den ſpeciellſten Beſtimmungen des Begriffs entwickelt werden. Jedenfalls aber muß es Jedem einleuchten, daß von der Betrachtung der ſich noch mehr im Allgemeinen haltenden Philoſophie aus mit großem Unrechte gegen die Würde derſelben polemiſirt wird. Die abſolute Philoſophie iſt und bleibt ſolche, auch wenn ſie nur noch mehr Wurzel iſt; denn ſie iſt nicht Wurzel der abſoluten Philoſophie als der Frucht, ſondern die abſolute Philoſophie exiſtirt

ſchon ſelbſt als Saame und Wurzel und beſtimmt ſich nur in ſich, um alle Blüthen und Früchte hervorzutreiben. Alle Beſtimmung iſt in ihr, nur Concresciren durch Dirimiren in ihrem eignen feſt bleibenden Grunde, nicht Aufhebung des Grundes ſelbſt in tieferen Grund.

Wir betrachten ſo demnach:

a) die abſolute Philoſophie in ihrer erſten allgemeinen Würklichkeit (in Hegel);

b) die abſolute Philoſophie in ihrem weiteren Sichſelbſtbeſtimmen zu den concreteren Momenten (in dem Geiſterreiche der abſoluten Idee);

c) die abſolute Philoſophie in ihrer Vollendung.

Fragt man nun hierbei nach der Berechtigung, wie denn der, welcher ſelbſt noch nicht in der Vollendung ſtehe, von ihr reden und ſie philoſophiſch betrachten könne: ſo iſt die Antwort, daß die allgemeine abſolute Idee auch über ihre ſpeciellen Beſtimmungen ſchon im Allgemeinen anticipirend hinausgreife, ſpeciell aber erſt in und mit der Vollendung ſelbſt.

Erster Abschnitt.

Die abſolute Philoſophie in ihrer erſten allgemeinen Würklichkeit.

Eintheilung.

1) Dieſe Würklichkeit hat ſie in dem göttlichen Menſchen, welcher Grundorgan der abſoluten Idee iſt. Wie die Religion dieſe ihre erſte allgemeine Würklichkeit in Jeſu Chriſto hatte, die Poeſie in Göthe: ſo hat die abſolute Philoſophie ihre erſte Würklichkeit in Hegel gewonnen. Solche Männer bleiben die abſoluten Sterne,

die Einzigen, Unerreichbaren, weil in ihnen die unendliche Tiefe und Seeligkeit des freien Schaffens, des neuen Weltgeſtaltens von Innen heraus, und zwar hier in der abſoluten Stufe jeder Form beſchloſſen iſt. So ſehr ſich auch dieſe abſoluten Wurzeln weiterhin nach allen Richtungen ausbreiten mögen: immerhin bleiben doch ſie die unübertrefflichen Geſtalten von unerſchöpflicher Tiefe; und alles Nagen an denſelben enthüllt nur die Ohnmacht der Nagenden, welche um die feſten koloſſalen Geſtalten wie Zwerge herumbeißen, und deren vermeintliches Hinausgehen über dieſe Geſtalten ſtets in ſeiner eignen Eitelkeit und Siſyphusarbeit zuſammenbricht. Das Wahre dagegen iſt, die unendlichen Geiſter frei anzuerkennen, und in dem von ihnen gezogenen abſoluten Kreiſe frei fortzugeſtalten.

2) In Hegel alſo iſt dieſes Grundorgan für die Philoſophie erſchienen; er hat den abſoluten Begriff des Würklichen mit unendlichem Tief- und Scharfſinne im Fundamente offenbart. Doch iſt er, wie alle andern Genien, nur die göttliche Spitze der Bewegung des Weltgeiſtes, die Spitze, worin dieſer die früheren Geſtalten durchbrechend ſich nun als ein unendliches Centrum neuer Geſtalten, mit Aufhebung und Verklärung der alten, darſtellt, als ein Centrum, welches, Anfangs ſtets umbellt, umbiſſen und geläſtert, allmählig alle anderen Formen aushöhlt, durchbohrt und in ſich aufhebt. So wie aber die abſolute Philoſophie ſelbſt nur die Spitze des ſich aufhebenden Weltgeiſtes iſt, ſo tritt auch der Weltgeiſt in dieſer Spitze zunächſt mit ſich ſelbſt in Kampf, und die Philoſophie hat die Polemik der Welt zu beſtehen. Denn abgeſehen von der Polemik der ſelbſtſüchtigen Individualität und Gedankenſchwäche, tritt auch der alte Geiſt der Welt

überhaupt zum Kampfe hervor, und die Philoſophie hat ihn zu beſiegen.

3) Hieraus ergibt ſich, daß wir in dieſem Abſchnitte drei Haupbetrachtungen vor uns haben, nehmlich:

a) die Betrachtung des gegenwärtigen Weltgeiſtes überhaupt; dann als deſſen Spitze und Blüthe

b) die Betrachtung der Realiſirung der abſoluten Philoſophie in Hegel, und endlich

c) die Betrachtung des Standpuncts der abſoluten Idee gegen das Leben, und der Polemik gegen die Idee,

als welche dann aus der Negativität in ſich zurückkehrend ſich, in dem Reiche der Idee (2. Abſchnitt), in ſich ſelbſt unendlich entwickelt und vollendet und zur poſitiven Macht der Lebensunendlichkeit erhebt.

Erster Unterabschnitt.

Der gegenwärtige Weltgeiſt.

1) Der Weltgeiſt ganz im Allgemeinen iſt die ſich als Welt auszeugende, verwürklichende, offenbarende Idealität, der ſich geſtaltende, Fleiſch werdende Logos. So iſt er zunächſt die unendliche Beſeelung der Materie, die Idealität als Natur, die als Natur erſcheinende Vernunft, Idee. Aber ſo iſt er zweitens als der Weltgeiſt im engern Sinne die Idealität im Reiche der Menſchheit als deren ſubſtanzielle, allgemeine Macht, der abſolute Bote und Träger der Gottheit, und die Individuen und Völker ſind nur Organe ſeiner Allmacht, er ſelbſt, wie er ſich ſubjectivirt, zu thätigen Einzelheiten zuſpitzt. Nur der Weltgeiſt hat zuletzt, und zwar als die in der Welt der Menſchheit würkende Gottesmacht, alle

Ehre und Herrlichkeit, und die Individuen haben ihren wahren unendlichen Ruhm nur darin, daß ſich in ihnen der Weltgeiſt, getrieben vom Geiſte Gottes, zu concreter Totalität zuſammenfaßt, und ſie ſo zu den thätigen Spitzen ſeines abſoluten Trieb- und Kunſtwerks erhebt (m. vergl. auch S. 101 ff.) So haben Confutſee, Sokrates, Muhammed, Jeſus, Luther, Göthe, Hegel u. ſ. w. ihren unſterblichen Ruhm. Der Weltgeiſt iſt die unſichtbare, die ideelle Macht (fragt nicht: Wo iſt der Weltgeiſt? nicht: Wo iſt Gottes Geiſt? Er iſt die raum- und zeitlos in allem Raume und aller Zeit gegenwärtige Vermittlungsidealität), welche Alles ſchafft und Alles aufhebt, inſofern es an einem höheren Ziele ſeine Ferne hat, welche jede Stufe als Grundlage und Vermittlung höherer Befreiung ſetzet, der unendliche aus ſeiner eignen Hülle und Schlacke emporſteigende ewige Geiſt des Lebens. Und alle Fernen, Gott und Himmel, erreichet der Weltgeiſt in ſeiner teleologiſchen Bewegung. Der Weltgeiſt iſt ſo auch die Macht über Alles, was man Herz, Gefühl, geſunden Menſchenverſtand, Thatſache des Bewußtſeins u. ſ. w. nennet. Eitle Bewußtloſigkeit iſt es, ſich als den Einſamen hinzuſtellen in der großen Bewegung; eitle Bewußtloſigkeit, den Standpunct des Weltgerichtes, wie er ſich in Einzelnen reflectirt, zur ewigen Wahrheit zu machen; dieſe iſt ſeine Aufhebung in den Geiſt Gottes, gegen welchen der Weltgeiſt ſelbſt wieder rechtlos iſt; aber der Gottesgeiſt erzeugt ſich ewig nur aus dem ſich ſelbſt von ſeiner Tiefe her aufhebenden, zu ſeinem abſoluten Grunde zurückkehrenden Weltgeiſte. Dieſes iſt ſomit das Recht der hiſtoriſchen Schule, daß darin jedes Glied als Moment der Totalbewegung des Geiſtes,

als Reſultat gefaßt wird; aber ihr (als der einſeitigen) Unrecht iſt die Verkennung der Negativität des Späteren gegen das Frühere, dieſes, daß ſich das Erſtere aus dem Letzteren heraus nur ſelbſt erzeuget, alſo zugleich die Vergangenheit erhält und abſtößt, als Object vor ſich hinſtellt.

2) Näher nun hat unſere Betrachtuug den gegenwärtigen Weltgeiſt, d. h. die gegenwärtige Totalſtufe des Weltgeiſtes (m. vgl. S. 107. 108) zu faſſen, damit wir die Philoſophie Hegel's als die abſolute Spitze deſſelben erkennen. In dieſer Beziehung ſtellt nun die abſolute Philoſophie ſelbſt den Satz an die Spitze: „daß die großen grundlegenden höchſten Genien in Staat, Kunſt, Religion und ſonſtiger Wiſſenſchaft als den Grundſphären, den relativ unmittelbaren, des Weltgeiſtes ſchon erſchienen ſind, wenn die abſolute Idee als der freie Selbſtbegriff des Weltgeiſtes hervortritt." Denn die Philoſophie iſt die letzte Spitze des Weltgeiſtes, welche ſch an jenen Entwickelungen ihre, auch zeitliche, Vorausſetzung gibt. So daher war es in Hellas, ſo im Römiſchen Weltreiche; ſo auch iſt es in der neueren Zeit, in der Chriſtlich-Germaniſchen Welt ſelbſt, und zwar hier in ſchlechthin abſoluter Beziehung. Dabei verſteht es ſich freilich, daß ſich jene Grundlagen noch weithin fortentwickeln, ausbreiten und ſpecialiſiren können und müſſen; denn auch ſie ſind zunächſt, wie die Philoſophie, nur erſte allgemeine Würklichkeit, und nur dieſe iſt die auch zeitliche Vorausſetzung der erſten Allgemeinheit der abſoluten Idee. Uebrigens kann hier noch bemerkt werden, zugleich als nähere Beſtimmung des Seite 106 in Beziehung auf die Stufen der Idee Angegebe-

nen, daß der Menſchengeiſt ſogleich der abſoluten Beziehung bedarf und ſie in ſich trägt, daß dieſe Beziehung aber nach ihrer Innerlichkeit einerſeits die religiöſe, andererſeits die philoſophiſche Idee iſt, und daß dieſelbe in ihrer erſten religiöſen Form ſogleich von Anfang an die innere Wurzel auch von Kunſt und Staat iſt, dieſe als die objectiven Geſtaltungen derſelben erſcheinen, ſo gleichzeitig mit ihr ſind, während die philoſophiſche Idee als eine weitere Befreiung der Innerlichkeit ſelbſt auf der Grundlage jener erſteren die religiöſe Form ſo wie die künſtleriſche und ſtaatliche auch zeitlich vorausſetzet. In dieſer Beziehung bemerkt ſchon *Aristoteles*, metaphys. I, 2 ſehr richtig: „Erſt nachdem ſchon alles Nothwendige realiſirt war, was zur Bequemlichkeit, Sitte und Verſchönerung des Lebens erforderlich iſt, fing der Geiſt an zu philoſophiren.“ Und ſo auch jetzt: erſt nachdem in Staat, Kunſt und Religion ſchon die tiefſten allgemeinen Grundlagen gelegt worden ſind, iſt die abſolute Idee in's Daſein getreten, und überhaupt die Wiſſenſchaft zur Macht des Lebens geworden. Alle dieſe Formen hat derſelbe und einige Weltgeiſt in ſeiner dritten Totalſtufe, alſo in der Form der unendlichen Subjectivität im Chriſtlich-Germaniſchen Leben, und zwar in ihrer Vollendung ſeit der erwachten ſchlechthin freien Innerlichkeit, dem 15. u. 16. Jahrh., aus Einem Centrum als beſondre ideelle Radien herausgeſtrahlt, und läßt nun endlich über allen den abſoluten Begriff als allverklärende Sonne feſt und ruhig ſchweben. So iſt der gegenwärtige Weltgeiſt weſentlich der Geiſt des freien Denkens, ſomit der Geiſt, der alle Formen in ſein eignes reines Element auflöſt, ſich, das Denken, zur alleinigen

Macht erhebt, und an die Stelle des Jenſeits von Himmel und Hölle, Gott und Teufel, Engeln und Dämonen die gegenwärtige Vernunft des All ſetzet, ſich in der empiriſchen und ſpeculativen Wiſſenſchaft aller Würklichkeit bemächtigt, und nach ihr ſich dieſelbe auch praktiſch unterwirft. So fern ſich daher auch die beiden Haupttriebe der Gegenwart, die materielle Nüchternheit und die ſpeculative Idee zu liegen ſcheinen, ſo ſind doch beide aus dem Einen Geiſte der Nüchternheit ausgeboren und nur deſſen in einander umſchlagende Extreme, deren vermittelnde Form die empiriſche Wiſſenſchaft und Kunſt und deren ſichernde Baſis und ſchützende Hülle der vernünftige Staat bildet. So ſehr daher Religion und ideale Kunſt auch jetzt noch zur Verherrlichung des Lebens dienen, ſo haben ſie doch ihren Kreislauf vollendet, d. h. ihre abſoluten Grundlagen erreicht und ihre abſolute Bedeutung verloren, und die Arbeit der Zeit iſt die Wiſſenſchaft und die Organiſation des Staats nach dem Gedanken. Um dieſes näher zu erkennen, wollen wir erſtens entwickeln, wie Religion und Kunſt ihre abſoluten Formen erreicht, zweitens, wie dann der Staat und die praktiſche Thätigkeit ſo wie die ganze Weltanſicht ſich in die Form des Gedankens und der Wiſſenſchaft geworfen haben, und drittens, wie nun die Zeit ſich als den Zwieſpalt und Kampf der erſteren Unmittelbarkeit mit der zweiten Gedankenfreiheit darſtellt, und endlich die abſolute Idee aus dem Weltgeiſte emporſteigt und die Verſöhnung der Welt im freien Denken begründen muß.

a) Religion alſo und ideale Kunſt haben vor dem gegenwärtigen Weltgeiſte und in ſeinem Beginnen ihre

tiefſten Geſtaltungen erreicht, ſich alſo weſentlich vollendet. Das Intereſſe der Gegenwart iſt weſentlich, in ſeiner wahren Tiefe, nur der Begriff der Religion und Kunſt.

a) Die Religion iſt zu ihrer abſoluten Form erhoben worden in dem Chriſtenthume, der Religion des dreieinigen Gottes und concreten Gottmenſchen. Inſofern nun dieſe religiöſe Geſtaltung wieder ein Proceß in ſich iſt, ſo hat ſie zunächſt ihren feſten objectiven Gehalt herausgebildet im Katholicismus, dieſe ihre Unmittelbarkeit aber weiterhin aufgehoben in die freie Innerlichkeit (das abſolute Princip des Chriſtenthums) des Proteſtantismus, in welcher Beziehung Luther die unübertreffliche Hauptgeſtalt iſt, und hierdurch zugleich aus ihr ſelbſt das Bedürfniß ihres Aufgehobenwerdens in die Philoſophie erzeugt. Dieſes Bedürfniß, nichts anderes als das Bedürfniß des freien Denkens, des denkenden Geiſtes, iſt durch die abſolute Philoſophie befriedigt worden; und umgekehrt, da einmal die abſolute Religion in ihrer freien Innerlichkeit erſchienen war, ſo mußte nun derſelbe abſolute Weltgeiſt, dem nun auch die religiöſe Form überhaupt nicht mehr genügte, ſeine abſolute Religionsform in die abſolute Gedankenform umſetzen. Er hat es gethan durch die Bewegung des freien Denkens ſeit der Reformation hin — endlich, in der Gegenwart durch Hegel, und der gegenwärtige Zeitgeiſt iſt ſo nicht die Religionsform, ſondern der Begriff der Religion. Daher iſt die Religion jetzt theils noch (indem die Vergangenheit in der Gegenwart fortlebt und aufbewahrt iſt) in ihrem orthodoxen Standpuncte, aber weſentlich mit dem Gegenſatze ſchon behaftet, theils rationaliſtiſch als die gedachte,

nehmlich die verſtandesmäßig gedachte Religion, theils endlich ihr abſoluter Begriff, dieſes letztere als die tiefe Spitze der Gegenwart und ihre alleinige Befriedigung — die philoſophiſche Idee. Es iſt daher jetzt thöricht und vergeblich, wenn auch noch ſo wohl gemeint, den denkenden Geiſt durch eine neue religiöſe Beſtimmtheit befriedigen, oder aber eine religiöſe Vereinigung aus dem Standpuncte der Religion jetzt entwickeln zu wollen. Nur das Denken iſt jetzt die allein gültige oder doch höchſte Weltinſtanz; es allein kann verſöhnen, freilich nur für die freien Geiſter der Gegenwart, welche auch ſelbſt die abſolute Religion nicht mehr befriedigt. Das iſt der ungeheure Drang, aber auch die Qual der Gegenwart. Schon iſt die Religion nach den verſchiedenen Standpuncten in die verſchiedenartigſten Auslegungen (Gedankenweiſen des religiöſen Inhalts) zerſplittert worden; es bleibt nichts mehr übrig als der abſolute Begriff.

β) Die Kunſt (als Plaſtik ſchon in Hellas vollendet) in ihren innerlichſten Formen, als Malerei, Muſik und Poeſie hat ſich im Chriſtlich-Germaniſchen Geiſte gleichfalls vollendet, und zwar in Raphael und Michel Angelo, Haydn, Mozart und Beethoven, Shakeſpeare, Schiller und Göthe als den Hauptrepräſentanten. Und wenn ſchon in dieſer Beziehung mehrere große Genien als Repräſentanten der abſoluten Geſtalt anzuerkennen ſind: ſo dürften doch Raphael, Mozart und Göthe als die concreten Totalitäten daſtehen, in welchen ſich die abſolute Tiefe allſeitig erſchloſſen hat, ſo daß nichts weſentlich Höheres zu bilden iſt, ſondern nur ein Fortſchritt innerhalb dieſer Grundlagen als ein Ausbreiten und Beſtimmen ſtattfinden kann. Inſo-

fern nun die Poeſie die freieſte gedankenvollſte und gedankenverwandteſte Form der Kunſt als deren höchſte Spitze iſt: ſo hat die Kunſt in Göthe, und zwar der Natur der Sache nach in der Schwebezeit des gegenwärtigen Weltgeiſtes ihre höchſte Form und Vollendung erhalten. Und in der That iſt Göthe die höchſte univerſelle Künſtlergeſtalt, das abſolute reine Kunſtgenie, worin die Orientaliſche, Helleniſche und Germaniſche Kunſt und näher Poeſie als in einem unendlich freien Centrum zuſammengehen, und Germaniſch-Chriſtliche Tiefe mit antiker Plaſtik ſich verſchmilzt. Und gerade darin, daß Göthe zugleich in klarem, freiem Selbſtbewußtſein über ſeinen Poeſieen ſchwebt, das univerſelle allgemeine Ich iſt, welches die Macht aller ſeiner Erweiſungen bleibt, zeigt ſich die Vollendung der Poeſie zugleich und der gegenwärtige Weltſtandpunct des denkenden Geiſtes: daher auch jetzt die überall, auch in der Poeſie hervortretende Kritik, ähnlich wie einſt in Alexandrien nach Vollendung der Helleniſchen Kunſtwerke die Kritik hereinbrach. Und dieſe ebenſoſehr in der Religionsſphäre, wie in der Geſchichte überhaupt, jetzt vorherrſchende kritiſche Richtung iſt ein charakteriſtiſches Zeichen des gegenwärtigen Geiſtes, als welcher nur noch im Denken ſeine höchſte Befriedigung ſucht und finden kann. So iſt denn jetzt die Zeit eingetreten, wo an die Stelle der productiven künſtleriſchen Thätigkeit mehr und mehr der Genuß der Kunſt und die Kritik tritt, wo ſich denn in dem tiefſten Sinne des Begriffes der Kunſt mit dem unmittelbaren Genuſſe der mittelbare der denkenden Betrachtung vereinigt.

b) In dem Staate und der Wiſſenſchaft nun zeigt ſich vollſtändig die jetzige unendliche Bedeutung des Gedankens als der Beſtimmtheit des gegenwärtigen Weltgeiſtes. Die freie vernünftige Organiſation des Staats und das Faſſen alles Würklichen in der Wiſſenſchaft und ihrer Kritik ſind der Grundcharakter der Zeit; und die furchtbare negative und polemiſche Gewalt der denkenden Kritik gegen alle unmittelbaren Grundlagen begründet die Entzweiung der Gegenwart.

α) Seit der Bewegung in Nordamerika und der Franzöſiſchen Revolution haben ſich, wie Hegel in der Philoſophie der Geſchichte ſagt, die Menſchen auf den Kopf, d. h. auf den Gedanken geſtellt, und die Organiſation des Staats nach der bewußten Vernunft begonnen, ein, ſeitdem die Sonne am Firmamente ſteht und die Planeten ſie umkreiſen, in der Weltgeſchichte noch nie geſehenes Schauſpiel, der im Staate nach abſoluter Realität ſtrebende Begriff. Dieſer Begriff hat dieſe Würklichkeit in der repräſentativen conſtitutionellen Monarchie erlangt und der damit begründeten Herrſchaft des praktiſchen gedachten Geſetzes. Denn dieſe Staatsform iſt deshalb die höchſte oder vielmehr die der Idee adäquate, weil in ihr die Momente des Begriffes, alſo die Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit ebenſoſehr explicirt oder zu fürſichſeienden Totalitäten organiſirt als durch einander zum abſoluten Ganzen vermittelt ſind. So iſt der Staat ein durchaus vernünftiges Ganze geworden, theils unmittelbar von der praktiſchen nun auf ihrer Höhe angelangten Vernunft aus, theils nun auch in der Idee zum bewußten nothwendigen Begriffe erhoben — in der Philoſophie als der abſchließenden Spitze des gegenwärtigen

und des totalen Weltgeiſtes. Allerdings aber muß ſich der durch einen Waſhington, Franklin, Lafayette u. ſ. w., dann auch durch den deutſchen Bund tiefer noch und vollſtändiger, weil mit gehöriger Würdigung des monarchiſchen Elementes, gelegte abſolute Grund nun weiter in ſich ſelbſt entfalten und concresciren, ohne daß jedoch eine höhere Grundlage ſelbſt gelegt werden könnte. Und inſofern der Staat jetzt noch theilweiſe in dem Conflicte der alten Grundlage mit der neuen liberalen Idee und deren negativen, polemiſchen Kraft umhergetrieben wird: begründet dieſes die Entzweiung und Agitation im Staatsleben, die Extreme der Reaction und Revolution, die ſich im Principe der wahrhaften Organiſation, der Reform vermitteln, welche das abſolute Ziel des freien Staatsbegriffes, welchen die Philoſophie aufſtellt, zum immanent treibenden Grunde hat.

β) Auch die ſonſtigen Wiſſenſchaften, außer der Philoſophie, haben jetzt ihre tiefſten Grundlagen gewonnen; und vornehmlich zeigt die Tiefe und Stärke der gegenwärtigen Kritik, wie ſie von einem Niebuhr, Müller, Strauß u. ſ. w. geübt wird, auf der einen und das umfaſſende hiſtoriſche Streben auf der andern Seite die Reife der Zeit und ihr gedankenfreies Abrechnen mit aller Unmittelbarkeit. So haben denn jetzt ihre tiefſten Grundlagen erreicht: die Mathematik durch die Analyſis des Unendlichen ſeit Leibnitz und Newton, die Aſtronomie durch das Weltſyſtem des Copernikus und die Weltgeſetze von Keppler und Newton, die Chemie und Phyſik durch die Reformation ſeit Lavoiſier und Berzelius, die Naturgeſchichte durch Cuvier, die Phyſiologie und Anatomie durch

Haller, Blumenbach, Oken u. ſ. w., die Medicin durch das neue Fermentiren ſeit Brown und Hahnemann, die Geſchichte durch die Tiefe der gegenwärtigen Kritik und die hiſtoriſch-genetiſche Betrachtungsweiſe. Ueberhaupt iſt ſo die Zeit erſchienen, wo alle Sphären aus der Wiſſenſchaft gefaßt werden ſollen; und namentlich iſt in dieſer Beziehung Deutſchland das Centrum der Gegenwart. Aber dieſe Wiſſenſchaft als zugleich die Kritik aller Unmittelbarkeit ſeiend, hat ſo auch die Entzweiung des unmittelbaren Geiſtes mit dem denkenden erzeugt, und die Zeit, inſofern ſie nicht die poſitive Verſöhnung aus der philoſophiſchen Idee erreicht, liegt in den harten Wehen dieſes Kampfes. Und alle dieſe Wiſſenſchaften können doch den frei denkenden unendlichen Geiſt nicht befriedigen, ſondern müſſen in der Philoſophie dieſe höchſte und letzte Befriedigung ſuchen.

c) Ueberhaupt nun muß der Weltgeiſt beim Vortreten der abſoluten Philoſophie in allen anderen Richtungen das Entwickeln der beſtimmteſten Gegenſätze ſein. Denn die abſolute Philoſophie iſt theils ſelbſt ein unaufhörliches Erzeugen und Vermitteln der Gegenſätze in allen Geſtaltungen, und alſo muß der Weltgeiſt, woraus die Idee hervortritt, auch unmittelbar alle möglichen Gegenſätze hervortreiben, weil die ſeiende und bewußte Vernunft in einer und derſelben Beſtimmtheit ſtehen; theils ſetzt ſie eben die Negativität des freien Selbſtbewußtſeins gegen die unmittelbaren hiſtoriſchen Formen voraus, ſo daß nun die Gegenſätze, welche ſich als den Kampf der hiſtoriſchen Fixation mit der einſeitig negativen Fortbewegung herausſtellen, zugleich die Gegenſätze ſind, welche die Philoſophie vermittelt (wie ſie ſich aus dem vernünftigen Drange und

der Wechſelbeſchränkung des Lebens ſelbſt vermitteln), eben weil die Philoſophie den Weltgeiſt in ſeiner immanenten, ebenſoſehr aufbewahrenden als aufhebenden, Geneſis erfaſſet, und das Bewußtſein iſt, daß jene Gegenſätze nur die einſeitig herausgeworfenen Momente ſind (denn in der Unmittelbarkeit des Staats und der Weltgeſchichte bilden ſich alle Gegenſätze zu beſondern exiſtirenden Totalitäten aus), aus deren Reibung und Gegeneinanderbewegung ſich der mittlere Fortſchritt, die Reformation der Welt entwickelt. So haben wir nun namentlich in der Gegenwart die vielen Gegenſätze des unmittelbaren poſitiven und des denkenden negativ=kritiſchen Geiſtes, welche Gegenſätze jetzt in den abſoluten Beziehungen des Chriſtlich=Germaniſchen Weltgeiſtes ſtehend die Vermittlung und Auflöſung in der letzten Inſtanz nur in der abſoluten Idee erhalten können. So erblicken wir in der Religion den Gegenſatz des Supranaturalismus und Rationalismus, in der Kunſt den Gegenſatz der hiſtoriſchen Poſitivität und der rationaliſtiſchen Ironie, der klaſſiſchen und romantiſchen Schule, welche letztere in ihrer Spitze, als zugleich die Auflöſung der Kunſtſphäre überhaupt andeutend, eben die Ironie als die Negativität des in der Kunſt denkenden Ich iſt, in dem Staate den Gegenſatz der hiſtoriſchen und rationalen Schule, der hiſtoriſchen und ſgt. philoſophiſchen Rechtsſchule (denn die hiſtoriſche iſt, wo ſie geiſtreich und wahrhaft hiſtoriſch iſt, philoſophiſcher als die ſgt. philoſophiſche), der ſervilen und liberalen Partei, der Stabilen und Reformiſten, Torys und Whigs, Ariſtokraten und Demokraten, in der Medicin den Gegenſatz der Allöopathie und Homöopathie, und

endlich in der Wiſſenſchaft überhaupt alle die genannten Gegenſätze, und insbeſondre den Gegenſatz der poſitiven Bewahrung und der negativen Kritik, deren tiefere Löſung die ſpeculative Kritik und Idee iſt.

3) Indem ſich nun dieſe Gegenſätze:

a) im Leben unmittelbar gegeneinander bewegen und aneinander reiben, wodurch nun jede Seite die Gereiztheit an ihr ſelbſt hat, ſo ſchleifen ſie ſich durch einander zu mittleren Reſultaten ab, und es kommt ſo zu einem ſupranaturalen Rationalismus, einer klaſſiſchen Romantik, einer Reform der Staaten, einer rationalen Hiſtorik, einer homöopathiſchen Allöopathie. Dieſe Vermittlungen werden nun gleichfalls repräſentirt durch concretere Totalgeſtalten, wie einen Schleiermacher, Göthe, Napoleon, Talleyrand, Hufeland u. ſ. w., von welchen Totalitäten die Gegenſätze nur die entlaſſenen Seiten ſind, und in deren tieferes Maaß ſie zurückkehren müſſen. Indem jedoch jene Vermittlungen zunächſt nur unmittelbar ſind, allein ihre Wahrheit nur in dem ſpeculativen Begriffe als in der höchſten unendlich freien Inſtanz finden, ſo iſt es nun:

b) die Arbeit des philoſophirenden Geiſtes, das, was jene großen Männer in der Genialität darſtellen, nun auch in der Weiſe des ſpeculativen Begriffes zu faſſen und zu vollenden. So wird die Philoſophie von dieſer Seite her als der Selbſtbegriff des gegenwärtigen Weltgeiſtes auch zur wahrhaften Auflöſung und Vermittlung aller Gegenſätze, aller Extreme, aber nicht als ein äußeres Verbinden und Abſchleifen der Gegenſätze mit- und aneinander, ſondern als Ueberſetzen der Seiten ineinander durch Umſchlagen und als Zurückführen derſelben

durch die zugleich negative Kraft in den Begriff. Und indem ſo die Extreme je in ihrer Einſeitigkeit paralyſirt werden und in eine concrete Begriffseinheit zuſammengehen oder beſſer verſchmelzen und alſo zu Momenten herabgeſetzt werden: ſo tritt die Philoſophie nicht als ein juste-milieu im ſchlechten Sinne, welches aber auch noch weniger Anklang findet, ſondern als eine göttliche Tiefe und Centralität hervor, welche aber freilich ſofort zwiſchen zwei Feuer, das der poſitiven und das der rationaliſtiſchen Seite und ſo in allſeitigen Kampf mit dem Leben geräth, aber nur, um concrete Fülle und Centralität des Zeitgeiſtes zum Siege und zur Macht über deſſen eigne Momente zu erheben. (M. vgl. über den jetzigen Weltgeiſt überhaupt auch meine Schrift: Der Begriff der organiſchen Heilung des Menſchen u. ſ. w. in der „Vorbetrachtung über die jetzige Kriſis der Weltgeſchichte;“ ſo wie dann der Verf. in dieſer ſo wie der andern Schrift: die Idee des Chriſtenthums u. ſ. w. ſelbſt den näheren Verſuch gemacht hat, die Idee als die tiefere Vermittlung der theologiſchen wie mediciniſchen Gegenſätze zu entwickeln). Ueberhaupt aber erkannten wir, daß der gegenwärtige Weltgeiſt weſentlich der Geiſt des freien Denkens und Wiſſens iſt, von welchem aus ſich aber in Beziehung zu den vorausgeſetzten Grundlagen der große Kampf der Zeit geſtaltet. Und zwar iſt es der Geiſt des freien Denkens im abſoluten, höchſten Weltreiche, der concreten Idee. Daher muß hier und nur hier der abſolute Selbſtbegriff des Würklichen als der Gottmenſchheit Vollendung, des Jenſeits Vergegenwärtigung ſich verwürklichen. Dieſe Bewegung hat mit Kant, näher mit Schelling

begonnen, und hat ihr Ziel erreicht in der Idee Hegel's, der abſoluten Spitze der Gegenwart, dem tiefern Vermitteln aller Gegenſätze, der Befriedigung des frei denkenden Weltgeiſtes und dem Abſchluſſe der philoſophiſchen Evolution als der ſchlechthin wahrhaften und würklichen Philoſophie.

Zweiter Unterabschnitt.

Des gegenwärtigen Weltgeiſtes Spitze als der abſolute Idealismus Hegel's, die ſchlechthin würkliche Philoſophie.

1) Hegel iſt dieſe Spitze des Weltgeiſtes, worin er ſich abſolut in Gott gefaßt hat und damit die abſolut begriffene und begreifende Wahrheit geworden iſt. Denn in ihm hat ſich die letzte Unmittelbarkeit Schelling's aufgehoben, ſind nun alle Vorausſetzungen geſetzt und alſo bewieſen, und iſt der Geiſt erkannt als die abſolute Selbſterzeugung, worin die Welt als der große Vermittlungsorganismus ſtehet. Der Geiſt hat ſich nun abſolut gefaßt, ſomit ſeine abſolute Würklichkeit erlangt. Der Beweis dieſer tiefſten, dieſer abſoluten Selbſterzeugung iſt innerlich nur das unendliche Vermitteln und Begreifen der Philoſophie ſelbſt, äußerlich der Fortgang der Weltgeſchichte. Das concrete Bewußtſein weiß ſich ſo als göttlich, hat alle Fernen, den ganzen Himmel in ſich hereingezogen, und iſt das ewige Schaffen der Welt im Geiſte, das Aufheben der unmittelbaren Welt in dieſe ſtille ewige himmliſche Welt, ſomit auch die Verſöhnung der Welt mit Gott, die Theodicee. Die Philoſophie ſo als unendliche Würklichkeit, als abſolute Einzelheit, iſt eben damit auch die Erinnerung aller vorausgeſetzten Formen, auch der

ganzen Geſchichte der Philoſophie als der Beſonderungen, der zunächſt unmittelbaren und vorausgeſetzten, jetzt vermittelten und geſetzten, in der abſoluten Einzelheit, und nur aus dieſer Erinnerung, nur aus dem Kelche dieſes wie alles Geiſterreiches und weiterhin auch Naturreiches ſchäumt ihr ewig ihre Unendlichkeit; denn ſie iſt das Kreiſen von ſich aus durch alle Formen in ſich zurück, ſo daß ſie in jede ſich entlaſſend zugleich in jeder in ſich reflectirt bleibt — die unendliche Ruhe in der unendlichen Bewegung.

2) Die allgemeine Angabe dieſer abſoluten Grundlage in Hegel nun iſt im erſten Theile dieſes Buches enthalten. Die an und für ſich ſeiende Idee der Philoſophie hat ſich in Hegel verdoppelt, hat nicht mehr nur ein Moment, eine Beſonderung und Stufe ihrer, ſondern ſich ſelbſt in ihrer unendlichen Totalität und abſoluten Tiefe verwürklicht, iſt ſo ſchlechthin zur Würklichkeit gekommen, zur abſoluten Einzelheit, zum Fürſichſein. In den früheren Philoſophemen hat ſich nur ein noch irgendwie mit dem Widerſpruche behaftetes ſomit noch unwahres Moment oder nur eine beſtimmte Stufe herausgeſtellt, und von dieſem Momente und dieſer Stufe aus wurde dann die ganze Würklichkeit gefaßt, inſofern aber auch die ganze noch unwahr, noch nicht aus dem ſchlechthin tiefſten Principe, ſondern nur noch aus einer beſtimmten Selbſtſetzung oder Form dieſes Princips erkannt. Jetzt aber iſt die abſolute Tiefe und Idee, die der letzte Grund aller jener Momente und Stufen, die Auflöſung aller Widerſprüche und ſelbſt nicht Moment und Stufe, ſondern urgründliche und ungründliche Totalität iſt, ſelbſt Würklichkeit geworden, und nur dieſe abſolute Würklichkeit, dieſes un=

endliche Fürſichſein, der concrete Geiſt iſt jene Totalität; es hat ſich alſo jetzt der Geiſt ſchlechthin als Geiſt und alle Wahrheit gefaßt, alſo begriffen, und das Begreifen iſt des Geiſtes reine Idee und Wurzel, der ſich ſelbſt concret begreifende Begriff, das ſich ſchlechthin denkende Denken) nicht mehr abſtract, wie am Ende der logiſchen Idee und alſo der alten Philoſophie, ſondern in durchaus concreter, aus allen Gegenſätzen zurückkehrender, alſo die ganze Welt in ſich tragender und ſich voraus ſetzender Vermittlung. So iſt der Welt die ſeelige Erkenntniß, die göttliche geworden (und damit die Welt mit Gott in der höchſten Form verſöhnt), daß der Begriff und ſeine unendliche Centralität, der Geiſt, alle Wahrheit, und daß die ganze Welt nur die unendlich ſcheinende Idee iſt. Es iſt die Materie und die Weltgeſchichte durchdrungen und zum reinen durchſichtigen Kryſtalle verklärt worden. Die Hüllen und Subſtanzen der religiöſen und künſtleriſchen Formen ſelbſt auf ihren abſoluten Höhepuncten ſind aufgelöſt worden in die Silberklarheit der reinen Idee, und ſo iſt das göttliche Schauen würklich, der Menſch unendlich ſeelig geworden, und ſchon ziehen die Schauer der ſich wiſſenden Wahrheit, des offenbarten Gottes durch das Leben. Die Welt hat ihr Ziel — erreicht. — Und was auch von niederen Standpuncten, ſelbſt von religiöſem Fanatismus aus hiergegen geſagt werden mag, mag man die ſo Redenden zum Wahnſinne verurtheilen, mag man ſie zu Teufel und Hölle verdammen — es iſt Thatſache, daß ſich die Wahrheit und das Leben weiß, daß Chriſtus ſich ſelbſt begriffen (m. vgl. auch meine Schrift: die Idee des Chriſtenthums u. ſ. w. S. 90. 91 ff.)

Man muß nun in dieſer Beziehung die Encyklopädie Hegel's als die allgemeine Grundlage des abſoluten ſich wiſſenden Geiſtes betrachten; ſie iſt die Bibel, das Teſtament der Philoſophen. Aber Hegel ſelbſt hat auch ſchon nähere Entwickelungen gegeben, namentlich in der Wiſſenſchaft der Logik, dem Recht und Staate, der Geſchichte der Menſchheit, der Aeſthetik, Religionsphiloſophie und Geſchichte der Philoſophie. Am wenigſten hat er die Idee der Natur ſpecificirt. Seine Werke aber, die höchſten Thaten der Gottmenſchheit, bilden die Grundlage des Reiches der Idee in ihrer abſoluten Würklichkeit.

Hier nun faſſen wir dieſe abſolute Philoſophie noch in ihrem allgemeinen Weſen zuſammen, damit zugleich die Darſtellung des erſten Theiles nochmals centrirend; denn in der Encyklopädie Hegel's hat ja jene an und für ſich ſeiende ewige Idee der Philoſophie nun ihre erſte abſolute Würklichkeit im Allgemeinen gewonnen; und nur weil ſie zu dieſer Würklichkeit gelangt iſt, konnten wir dort die ewige Idee der Philoſophie abſcheiden und zur Grundlage machen. So müſſen ſich Anfang und Ende zuſammenſchließen.

α) Die wahre Philoſophie iſt der abſolute Idealismus, die Bewegung der abſoluten Idee, welche ihre ewige Selbſtvermittlung zum concreten abſoluten Geiſte iſt, und in dieſer Bewegung das Setzen und Vorausſetzen aller Formen in Logik, Natur und Geiſt — Selbſtſchöpfung als Weltſchöpfung und Weltſchöpfung als Selbſtſchöpfung, Wiedergeburt der unmittelbaren Vorausſetzungen von Natur und Geiſt im Geiſte. Sie iſt der geiſtige abſolute Totalſchluß durch die Mo=

mente der unmittelbaren Poſitivität, welche als Negativität in ihr ſelbſt ſich zum Anderen ihrer aufhebt, und das Andre endlich ſich ſelbſt gleich macht als die aus ſich ſelbſt reſultirende reine Verdopplung ihrer, das abſolute Subject-Object, der unendliche Geiſt, worin Idee und Sein in höchſter Identität ſind, die Idee ihr Sein, das Sein nur ſelbſt Idealität iſt. Von den Gegenſätzen zwiſchen Denken und Sein, Geiſt und Natur, Subject und Object (den Gegenſätzen, deren Ueberwindungsſtreben die Bewegung eben der neueren Philoſophie ſeit Baco und Carteſius iſt) iſt nur noch die Rede in dem Sinne daß alle dieſe Gegenſätze in der abſoluten Idee geſetzte, mithin als geſchaffene in derſelben Idee ſchon wieder aufgelöſte und vermittelte ſind. Die Philoſophie fragt nicht mehr nach irgend einem Beweiſe ſolcher Einheit, überhaupt nach keinem beſondern Beweiſe ihrer; denn die göttliche Idee als das Schaffende und Begreifende, ſchaffend Begreifende, begreifend Schaffende iſt ſich ewiger und unendlicher überall gegenwärtiger Selbſtbeweis; wie ſollte Gott ſich anders beweiſen als durch ſein ewiges Offenbaren, die Würklichkeit ſeines göttlichen Thuns? Beweiſen iſt ja im tiefſten Sinne Nichts als Fürſichwerden der Idee und Vermitteln; die abſolute Idee aber iſt Nichts als lauter Vermitteln und Fürſichwerden, alſo lauter Beweiſen. Auch die Phänomenologie des Geiſtes iſt nicht ein beſonderer Beweis der Philoſophie — denn ſie iſt ja nur ein Theil der Philoſophie des Geiſtes und ſetzet die Kategorieen voraus —, weshalb denn auch Schaller in ſeiner ſonſt ſcharfſinnigen Schrift: Die Philoſophie unſerer Zeit, ſich vergebens abmühet, dieſe Phänomenologie zur Grundlage zu machen, da ſie

doch nur ein Glied der unendlichen ſich überall ſelbſt beweiſenden Idee, allerdings aber wohl dasjenige Glied iſt, worin ſich das abſolute Wiſſen aus ſeinen geiſtigen Vorausſetzungen ſelbſt erzeugt, alſo wohl einen Anfangs-, Eingangs- und Vermittlungspunct für das Bewußtſein des Subjects bildet. Und nur dieſe Bedeutung muß das von Schaller Geſagte haben, nur in dieſer Hinſicht eröffnete Hegel ſeine Hauptſchriften mit der Phänomenologie des Geiſtes. Der freie unendliche allgegenwärtige Anfang der Philoſophie iſt das concrete abſolute Selbſtbewußtſein, welches zuerſt die logiſche Idee, dann die Natur, endlich den Geiſt ſelbſt ſetzt und ſchaffet, und durch dieſe ganze Bewegung als das Abſcheiden ſeiner geſetzten Grundlagen zugleich überall die Rückkehr in ſich und ſo das ewige Selbſterzeugen iſt, wohl alſo auch einen beſondern Anfang ſetzet, nehmlich den Anfang der logiſchen Idee (m. ſ. oben S. 6 — 10).

b) In der Philoſophie iſt die Vernunft ſich ihrer als das Weſen und die Wahrheit alles Seins, als alles wahrhafte Sein bewußt. Dieſe Wahrheit iſt:

α) die logiſche Idee als das ideelle Weſen, der allgemeine Geiſt und die abſolute Dynamis der Natur und des Geiſtes, ein Kreislauf durch Sein, Weſen und Begriff, zuhöchſt Reſultiren des Vorausgeſetzten, die abſolute logiſche Idee.

β) Sichaufheben der logiſchen in die anſchauende und angeſchaute Idee, das Andersſein ihrer ſelbſt, die Natur; ein Kreislauf durch Mechanik, Phyſik und Organik, zuhöchſt Reſultiren des Vorausgeſetzten, der lebendige Organismus.

γ) Sichaufheben der anſchauenden und angeſchauten in die ſich wiſſende Idee, das Fürſichſein der Idee, der Geiſt; ein Kreislauf durch den ſubjectiven, objectiven und abſoluten Geiſt, zuhöchſt Reſultiren des abſolut denkenden, des philoſophiſchen Geiſtes, der Vorausſetzung und des Setzenden aller Kreisbewegungen.

c) Auf dieſer allgemeinen Grundlage nun, auf der Baſis der Philoſophie Hegel's, hat der Gedanke weiter in ſich zu arbeiten, um ſich zur völlig entwickelten Begriffswelt zu vollenden. Davon das Nähere im zweiten und dritten Abſchnitte.

5) So iſt die abſolute Idee eingetreten in die Mitte des Lebens und der Wiſſenſchaft. Iſt ſie aber auch anerkannt? Und wie überhaupt hat ſich das Leben und die Wiſſenſchaft gegen ſie geſtellt? Wohl iſt ſie die höchſte Spitze des gegenwärtigen Weltgeiſtes, und kann deshalb nicht verfehlen, durch anfangs engere, dann immer weitere Kreiſe ſich mehr und mehr zur Macht der Würklichkeit zu erheben. Zwar haben die Geiſter zunächſt noch ſehr zu arbeiten an der Erkenntniß, der freien Reproduction der Idee Hegel's, und deshalb iſt nur noch geringe Ausbreitung der Idee in alle Würklichkeit vorhanden. Die Erkenntniß iſt noch zu ſehr beſchränkt auf den ſtrengen philoſophiſchen Kreis, kann ſich aber ſpeciell entwickeln nur dadurch, daß ſich die beſonderen Wiſſenſchaften mit der Philoſophie durchdringen, und nun je die Männer eines beſtimmten Kreiſes, worin ſie ihre Lebensaufgabe geſetzt haben, dieſen Kreis in die Philoſophie emporheben. Zunächſt jedoch, ehe die Idee ſich ſo den Eingang in alle Sphären bahnt, hat ſie, als eine neue Geſtalt der Phi-

loſophie und Weltanſchauung, den Kampf gegen die anderen unmittelbaren Formen zu beſtehen, gegen das Leben wie die Wiſſenſchaft; und erſt nachdem ſie durch ihre urſprüngliche Kraft dieſen Kampf mehr und mehr ſiegreich beſtanden hat dadurch, daß ſie theils alle anderen Geſtalten frei auflöſet und in ſich aufhebt, durch ihre tiefere Kritik untergräbt, theils die Würklichkeit immer umfaſſender poſitiv begreift, erſt dann wird ſie zur alleinigen Gewalt der Zeit. Wir haben nun im nächſten Unterabſchnitte dieſe Stellung der Idee gegen das Leben und namentlich dieſen Kampf näher zu entwickeln und dabei zugleich die Negation ſelbſt zu negiren, ſo zur vermittelten Poſitivität zurückzukehren, um dann zum zweiten Abſchnitte als der poſitiven Fortgeſtaltung der Idee überzugehen.

Dritter Unterabschnitt.

Der Standpunct der Idee gegen das Leben, und die Polemik gegen die Idee nebſt deren Negation insbeſondre.

1) Es entſtehet ſofort die Frage: Warum denn haben nicht ſogleich Alle dieſe Philoſophie, welche ſich als die Sophia ſelbſt zu wiſſen behauptet, ja ſich als ſolche mit immanenter Auflöſung aller anderen Geſtalten beweiſet, anerkannt? Warum vielmehr wird von vielen Seiten her die Würklichkeit, die Realität der Philoſophie gerade da geleugnet, wo ſich die Philoſophie als abſolute Würklichkeit wenigſtens in den allgemeineren Beſtimmungen offenbart hat? Umſomehr ſcheinen dieſe Fragen von Gewicht zu ſein, da ſich doch die Philoſophie als die Spitze des gegenwärtigen Weltgeiſtes ſelbſt betrachtet wiſſen will, es alſo ſcheint, daß der Weltgeiſt mit ſich ſelbſt im Kampfe

liege. Man könnte nun in dieſer Beziehung ſofort auf das Eintreten des Chriſtenthums oder der Reformation der Kirche in die Welt hinweiſen und hier die Erkenntniß gewinnen, daß der Weltgeiſt in den Momenten ſeiner neuen tiefſten Ausgeburten allerdings in dem Kampfe der beſtehenden mit den neuen Geſtaltungen ſich entwickelt, und daß ſo jede neue geiſtige weltgeſchichtliche Geburt, wie die phyſiſche, nur der Phönix iſt, welcher aus den Weltwehen und Weltſchmerzen emporſteigt, inſofern er ſich als neue Geſtalt gegen alle früheren vorausgeſetzten Formen nicht nur poſitiv, ſondern zugleich auch negativ wendet, ſo daß er nun, indem jene Formen gleichfalls ihn zu negiren ſtreben, ſich in den Kampf mit denſelben verwikkelt. Dieſes iſt ſo Kriſis der Weltgeſchichte, ein Leben voller Größe und voller Schmerzen — der höhere und tiefere ſeine Vorausſetzungen nach und nach überwindende, verdauende und ſo aufhebende und ſich aſſimilirende Geiſt (ähnlich der animaliſchen Aſſimilation). Und ſo wie dieſes Thatſache der Geſchichte iſt, ſo iſt es Nothwendigkeit der Idee als der Grundlage der Geſchichte. Es iſt nehmlich Nothwendigkeit der concreten Idee der weltgeſchichtlichen Entwickelung, als welche ein Poniren beſtimmter Geſtalten und ein Sichausbreiten und Sichfeſtſetzen in derſelben, dann aber ein weiteres Gähren, ein in und aus der Tiefe fortwühlender Maulwurf iſt. Und ſo wie ſich nun die neue Geſtalt an das Licht emporringt, ſo ſind die meiſten Geiſter, wenn auch ſchon von dem neuen Weltgeiſte irgendwie inficirt (und daher die Peinlichkeit und Entzweiung, worin dann faſt alle Menſchen mit ſich ſelbſt ſind), doch noch mehr in den alten und beſtehenden Formen feſtgebannt, aber zugleich bildet ſich auch ſofort

eine Geiſterkette, in welcher die neue Idee völlig und entſchieden Wurzel ſchlägt, welche Geiſterkette von denjenigen Individuen gebildet wird, welche vermöge ihrer Stellung und Bildung wie urſprünglichen Genialität für die neue Idee am empfänglichſten ſind. Dieſe Geiſterkette geräth nun alſo als Repräſentantin der neuen Idee mit den beſtehenden Formen in gar oft und leicht ſehr einſeitigen Kampf, ja dieſer Kampf wird in dem erſten Auftreten der neuen Idee und der Begeiſterung in ihr wie dem noch ſchroffen Gegenſatze gegen die früheren Geſtalten auch von Seiten dieſer ſtets extrem und einſeitig ſein, ſich aber mit dem fortſchreitenden Siege der Idee immer mehr abſtumpfen und zu ruhiger Entwickelung fortgeſtalten. Und obſchon die abſolute Philoſophie mehr wie alle anderen Geſtalten die Formen der Weltgeſchichte zugleich ſämmtlich anerkennt, ſie als Momente und Stufen der Totalgliederung erfaſſet, ſo will ſie doch ſelbſt gerade als dieſer abſolute Standpunct anerkannt ſein, und iſt mit allen anderen Formen, nicht als daſeiender überhaupt, ſondern inwiefern ſie ſich gegen die Idee negativ ſtellen, mithin als einſeitig daſeienden, als Momenten, die ſich zur Macht erheben wollen, im Kampfe. Allein zu derſelben Zeit, wo die Idee hervordringt, ſind die ihr entſprechenden, d. h. die abſoluten Formen in Staat, Kunſt, Religion, niederer Wiſſenſchaft ſchon in das Daſein getreten, ſei es auch als disjecta membra, entgegengeſetzte ſich ergänzende Parteien oder Richtungen, deren Wechſelvermittlung die Wahrheit iſt, und ſo hat der Weltgeiſt von unten herauf ſchon Alles vorbereitet zur Herrſchaft der Idee, welche deshalb auch ſogleich vielen Anklang wenigſtens nach allen Seiten hin findet; und diejenigen Richtungen, welche ſogar

gegen die Philoſophie heftig ankämpfen, haben nur kein Bewußtſein darüber, daß ſie Momente ſind, welche zur Anerkennung und zum Siege der Philoſophie auch bewußtlos und gegen ihren Willen mitwürken müſſen. „Volentem fata ducunt, nolentem trahunt.“ Und dieſes könnte man in einem ernſten und tiefen Sinne die Ironie des Weltgeiſtes und der abſoluten Idee nennen, dieſes nehmlich, daß die Richtungen, welche die Philoſophie über den Haufen zu werfen vermeinen, doch im letzten Reſultate ihr den Thron bereiten müſſen. So muß der Supranaturalismus die Gemüther offen erhalten für den tiefern Inhalt der Idee, ſo der Rationalismus für die freie Form. So muß die ariſtokratiſche, ſo die monarchiſche, ſo die demokratiſche Partei je einem Momente der Idee das Leben offen erhalten und vorbereiten. Ja ſie müſſen es, und mögen ſie auch einzeln ſich je fixirend in ihrer Einſeitigkeit und zur Totalität aufſpreizend, heftig der Idee entgegentreten, und um ſo heftiger zwar und gereizter, je mehr ſie ihre Ohnmacht gegen die Alles poſitiv = negativ in ſich aufhebende Macht der Idee fühlen und ahnen.

2) So wie daher, nach dem Entwickelten, auf der einen Seite die unendliche Bedeutung der Idee von großen Gemüthern und Geiſtern im Leben und in der Kunſt wie der Wiſſenſchaft geahnet und erkannt worden iſt in der Gegenwart, weil ja eben die Idee die Offenbarung des tiefen in der Wurzel der Zeit wie in ihrer Blüthe treibenden Princips iſt, und wie überhaupt Alles, bewußt oder unbewußt, mit oder wider Willen zur Idee convergirt und vorbereitet: ſo iſt dieſe auf der andern Seite in eine allgemeine Polemik gegen ſie von allen Richtungen aus verflochten, eben weil der Weltgeiſt in ihr eine neue Ge-

ſtalt herausgeſtellt, und alle Unmittelbarkeiten und Voraus=ſetzungen zu überwinden und aufzuheben hat. So wie nun aber derjenige, welcher die Idee in ihrer Tiefe gefaßt hat, eben damit ihr Organ wird, ſo ſetzt jene Polemik außer dem Standpuncte des Weltgeiſtes auch noch ſubjectiv dieſes voraus, theils daß man keine rechte Kenntniß und Erkenntniß der Idee hat, theils aber und hierneben gegen ſie aus Selbſtſucht und Eitelkeit einerſeits, andererſeits auch aus Eifer für das vermeintlich Rechte und Wahre kämpft (d. h. für das mir, meinem Gefühle, meiner Erziehung, meinen Intereſſen, meinem abſtracten Gedankenkreiſe recht und wahr Scheinende, wo denn das „Mein", wenn es allgemeines Streben der menſchlichen Natur — damit aber auch das Allgemeine der Erbſünde — bezeichnet, zugleich zum „Vielen", und faſt „Allgemeinen", deshalb freilich auch gar oft „Gemeinen" wird). Beſonders iſt dann auch in dieſer Beziehung zu bemerken, daß es immer die beiden Seiten des Gegenſatzes ſind, welche von ſich ſelbſt entgegengeſetzten und ſich mithin bekämpfenden Standpuncten aus doch gleichmäßig die Philoſophie angreifen, dadurch ſich zugleich das Bewußtſein und Selbſtgefühl gebend, daß nun die Vernichtung der Idee oder Philoſophie doch entſchieden ſei, da ſie ja, ſonſt ſich ſo ſehr bekämpfend, doch alle in Verwerfung der Philoſophie ſich vereinigten, gleichſam wie ein in ſich ſelbſt zwar auf das Heftigſte entzweiter Staat, welcher jedoch, ſo wie ein äußerer gemeinſamer Feind erſcheint, zu dem Kampfe gegen dieſen Feind ſich vereinigt, oder wie wenn zwei fortwährend gegeneinander proceſſirende Nachbarn ſich befreunden, um einem Dritten einen Streich zu ſpielen. So hat man z. B. jetzt (neulich wieder

Chalybäus in ſeiner Schrift: Hiſtoriſche Entwicke⸗lung der ſpeculativen Philoſophie von Kant bis Hegel) den Triumph gefeiert, die Philoſophie Hegel's ſei einſeitige Entwickelung der Form (m. ſ. unten), denn in dieſer Ueberzeugung und Einſicht ſtimmten doch alle ſonſt unter ſich noch ſo verſchiedenen Gegenparteien He⸗gel's überein. Dieſes iſt aber ſehr natürlich, weil eben die Idee bei Hegel die abſolut freie Form des Den⸗kens iſt, alſo alle andern Standpuncte dieſe Form der Idee verwerfen müſſen, weil ſie ja ſonſt dieſelbe anerkennen würden, während ſie doch Vorſtellung und Unmittelbarkeit feſthalten wollen, ſie mögen vom reinen Denken noch ſo viel ſprechen. Uebrigens mehr hiervon unten. Und zwar iſt dieſer Kampf ſolcher entgegengeſetzten Seiten gegen die Idee oft heftiger als ihr Kampf unter ſich ſelbſt. Denn mit einem gegenüberſtehenden Extreme kann man, ſich im Bewußtſein ſeiner Wahrheit fixirend, in ſeinem Ge⸗fühle und Bewußtſein leichter fertig werden, weil man ſich als dagegen berechtigt mit Recht anſehen kann (obſchon die andere Seite gleichfalls gegen die erſte berechtigt iſt; aber ſein Recht ſieht man gar leicht, ſein Unrecht kann und will man ſchwerer ſehen). Aber nicht ſo mit einer tieferen Idee, welche das Wahre jeder Seite in ihrer concreten Einheit aufgehoben enthält. So kommt es denn, daß, wo der Menſch das Gefühl hat, daß er ohnmächtig gegen einen Gegner ſei, doch aber nicht nachgeben will, er nur um ſo gereizter, heftiger, leidenſchaftlicher auftritt, um die mangelnde ruhige Kraft der Wahrheit durch die Affectation der Kraft, die gemeine Leidenſchaft, das Umſichſchlagen und Umſichbeißen wie das Verdammen und Verurtheilen ohne Gründe und Beweiſe oder nach ſchlechten

Gründen und Beweiſen zu erſetzen. So jetzt in Frankreich die Liberalen, welche ſich um die entſchiedenen Legimiſten weniger kümmern, ja wohl mit ihnen gemeinſame Sache machen, wohl aber gegen die Regierung mit Dolch, Piſtole und Höllenmaſchine agiren, weil dieſe nach Vermittlung der Gegenſätze (ſei es aus Grundſatz oder Politik) ſtrebt, und ihr Streben von den gediegeneren Männern anerkannt wird. Denn, abgeſehen von der Geſinnung der Häupter, iſt doch ein ſolches juste-milieu eine nothwendige Forderung der Zeit zur Ausgleichung der monarchiſch-ariſtokratiſchen Form mit der demokratiſchen, der Regierung mit dem Selbſtgefühle der Vielen. Freilich wohl iſt es leichter und hat einen größeren Schein der Kraft für ſich, in der abſtracten Conſequenz eines Extrems geradezu durchzuſchreiten, als die Vielſeitigkeit der Idee und des Lebens anzuerkennen und mit der größten Anſtrengung des umfaſſenden concreten Gedankens das Viele in Harmonie zu ſetzen. So iſt nicht derjenige Staat wahrhaft der kräftigſte, welcher in irgend einer einſeitigen Richtung in einſeitiger Kraft und Conſequenz daſtehet, ſondern derjenige, in welchem in allen Sphären des Lebens die Gegenſätze ſich mit Entſchiedenheit gegeneinander bewegen, aber ebenſo vermittelt werden. In ſolchem Staate iſt Bewegung, Thätigkeit, Herausſchlagen von Funken und Blitzen durch die Reibung, und diejenige Regierung iſt die ſtärkſte und gediegenſte, welche die Kraft hat, ſolche Gegenſätze zu ertragen und im Ganzen zu bewältigen. Denn es iſt die Regiernng von tiefer Weisheit und freier Kraft; die höchſte aller Regierungen iſt deshalb die göttliche Weltregierung, welche alle Gegenſätze, auch die heftigſten, in ſich zu tragen und auszugleichen vermag; und

dieſe Weltregierung im freien Gedanken iſt die ſich denkende Idee, unmittelbar aber die ſeiende Vernunft des Allebens.

Die Polemik nun gegen die Idee geht ſelbſt von dem Staate, der Kunſt, der Religion und der Wiſſenſchaft nach deren Gegenſätzen und Extremen aus, und die hauptſächlichſten Momente der Beſchuldigung ſind dieſe: daß die Philoſophie eine Lehre des Servilismus oder Liberalismus, der Stabilität oder Bewegung ſei (ſchon daß ihr Beides vorgeworfen wird, könnte zum Nachdenken und Bedenken führen); daß ſie abſtract und formell, Schattenreich und gemüthlos ſei, das Fleiſch erſt tödte, um zum Geiſt zu kommen; daß ſie die Vermeſſenheit habe, ſich göttliche Erkenntniß zu nennen und über die Religion zu ſtellen, und die Freiheit wie das Jenſeits, die Unſterblichkeit und den perſönlichen vom Menſchen verſchiedenen beſonderen Gott leugne, überhaupt auch die Religion in Mythologie von Ideen und in Hyperrationalismus verwandle, oder auch daß ſie dem religiöſen Mysticismus Thor und Thür öffne und dabei zugleich die bibliſchen Lehren verdrehe, um ſie dem Syſteme anzueignen, ja daß ſie ſogar den Unterſchied des Guten und Böſen aufhebe und das Böſe als ein nothwendiges Moment faſſe und von Gott ſelbſt ableite; daß ſie endlich Dogmatismus und Scheindialektik, einſeitig-formell und negativ, ohne den ewigen Kern des Seins und abſoluten Geiſtes, nur ein ewiges Werden und Thun ſei, auch ohne die Anerkennung der empiriſchen Individualität und Lebensfülle, welche als zufällig preißgegeben werde, nur ein Schattenreich male. Und wenn man ſo, ſelbſt noch auf unmittelba-

rem Standpuncte ſtehend — und die meiſten Gelehrten ſogar ſtehen auf ſolchem Standpuncte — alle dieſe Beſchuldigungen zuſammengeſtellt lieſt und hört, ſollte man dann nicht dieſe Philoſophie, welche ſich für die abſolute und damit den Abſchluß der Philoſophie ausgibt, vielmehr für den abſoluten Antichriſten und Teufel ſelbſt, für einen philoſophiſchen Wahnſinn und Paradorismus wie Paroxismus, und, inſofern man dennoch darin die höchſte Spitze des Philoſophirens, wie einſt Jacobi in Spinoza, finden wollte, die Philoſophie überhaupt für eine ungeheure Krankheit des Menſchengeiſtes, welche in Hegel nur ihre höchſte Kriſis erlangt habe, weshalb denn auch Hegel in dieſer Beziehung ein großes Verdienſt habe, halten? Gegen manche dieſer Beſchuldigungen hat ſich ſchon Hegel ſelbſt gewendet; es iſt dieſes aber freilich immer zugleich ein Sichentäußern der Philoſophie, ein Hinausgehen in die Aeußerlichkeit, um dieſe ſelbſt zwar von Innen her, aber doch äußerlich anzugreifen, inſofern man nehmlich von der Aeußerlichkeit noch einigermaßen will verſtanden werden; die wahre Erkenntniß aber und Verſöhnung erlangt Niemand anders als durch Reſigniren und eigne Anſtrengung des Denkens und Eingehen in die Tiefe der Idee; nur gegen andere philoſophiſche Richtungen ſelbſt kann ſich die Philoſophie mehr immanent vertheidigen, in der Hoffnung, hier auch ſo eher verſtanden und erkannt zu werden. Namentlich und insbeſondre hat in dieſer Beziehung Schaller in ſeiner Schrift: die Philoſophie unſerer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelſchen Syſtems, zum größten Theil nicht ohne Glück und Gediegenheit es unternommen, die Philoſophie immanent gegen andere phi=

loſophiſche Formen zu vertheidigen — (wobei wir aber der Bedeutung, welche er der Phänomenologie des Geiſtes als Unterlage des Syſtems und Negation des Dogmatismus gibt, nach Obigem nicht ganz beiſtimmen können).

Wir haben nun die Polemik der auseinandergeworfenen Momente des Weltgeiſtes gegen die freie concrete Spitze deſſelben, die Idee der Philoſophie, beſtimmter nachzuweiſen und aufzulöſen aus der Idee ſelbſt, welche dann die Außen ſtehenden Geiſter immerhin für eine bloße Vorausſetzung erklären mögen; denn gegen denjenigen, welcher nicht die Idee ſtudiren und begreifen will, iſt doch Nichts auszurichten. Wir wollen dieſes durchgehen nach den genannten Standpuncten, von welchen die Polemik ausgehet, alſo dem Staate, der Kunſt, der Religion und Wiſſenſchaft.

a) In politiſcher Beziehung iſt zwar auch in höheren Kreiſen die Gediegenheit der Idee im Gegenſatze gegen abſtracte Ideale, einſeitige Theorieen und Beſtrebungen der rechten wie linken Seite anerkannt worden. Und in der That hat die Philoſophie endlich den Staat aus Einem ſoliden Guſſe errichtet, und ihn als Organiſation des Begriffes aufgezeigt, ſo durch die Repräſentativ-Verfaſſung mit den drei Momenten, dem monarchiſchen, ariſtokratiſchen und demokratiſchen und deren Wechſelvermittlung, ſowohl den Beſtrebungen der Stabilität und des Servilismus, als auch der Demagogie und des ſgt. Liberalismus den Stab gebrochen, wenn ſchon die Philoſophie alle dieſe Formen auch als nothwendige Momente der Weltgeſchichte nachweißt, ſo aber, daß gerade die concrete Einheit des abſoluten Staats, d. h. der völlig verwürklichten Staatsidee, das abſolute Ziel und die Forde-

rung der Gegenwart iſt. Allein auf der andern Seite iſt nirgends eine unvernünftigere und erbärmlichere Polemik aufgetreten, als gerade in Beziehung auf die Organiſation des Staats in der Idee, indem die Meiſten mit völliger Unwiſſenheit über die Kategorieen und die Entwickelung der Staatsidee nach einzelnen abgeriſſenen Sätzen verurtheilen, wozu dann freilich kommt, daß eben den Servilen, der Hauch der Freiheit, der in Ständeverſammlung, Conſtitution, Geſchwornengericht, Ablöſung der Laſten u. ſ. w., die Staatsidee durchweht (man denke auch an die Abfertigung, welche Hrn. v. Haller in der Rechtsphiloſophie Hegel's zu Theil wird), den Liberalen umgekehrt die ſolide Baſis der Monarchie, der Regierungsgewalt ein Anſtoß iſt. So hat man denn in jener Beziehung namentlich den ſo oft wiederholten Ausſpruch Hegel's in der Rechtsphiloſophie: „Alles Vernünftige iſt würklich, und alles Würkliche vernünftig" ſofort losgeriſſen, mit völliger Unkenntniß der Kategorie des Würklichen dem Spotte und Hohn preißgegeben, und was ſogleich Bedenken machen ſollte, von den entgegengeſetzten Seiten her als einen Satz der Freiheit oder der Despotie angeklagt. Allein jener Satz ſpricht nur die religiöſe Vorſtellung der Weltregierung in philoſophiſcher Form aus, und würklich iſt der Philoſophie nicht die gegen das Weſen negative Erſcheinung, das fixirte Böſe, Ungerechte u. ſ. w., ſondern, wie im zweiten Theile der Logik gar leicht zu ſehen iſt, die in das Weſen zurückgefaßte, die mit ihm identiſche Erſcheinung (m. vgl. auch oben Th. I. S. 87. 88). Die wahre Auslegung iſt vielmehr dieſe, daß die ganze Weltgeſchichte eine weſentlich vernünftige Entwickelung iſt, daß auch Ka-

ſtenweſen, Despotie, Demokratie u. ſ. w. relativ vernünftige Entwickelungsformen als Momente der Idee ſind, obwohl eben dieſe Formen, inwiefern ſie mit der Negation behaftet, alſo einſeitig ſind, unwürklich und alſo unvernünftig, oder unvernünftig und alſo unwürklich ſind, eben deshalb auch als Schein zu Grunde gehen, d. h. in ihren tieferen Grund, die concrete vernünftige Mitte zurückgehen, und ſolchergeſtalt das Kaſtenweſen ſich aufhebt, ſeine Negation ſelbſt negirt zur Organiſation der Stände im Staate, die Despotie ſich aufhebt zur Monarchie, die Demokratie zur Ständeverſammlung u. ſ. w. So iſt denn auch z. B. der Franzöſiſchen Revolution wie der Napoleoniſchen Herrſchaft die Vernunft immanent, und inſofern haben dieſe Formeu wahre Würklichkeit, d. h. Würklichkeit im philoſophiſchen Sinne. Aber ebenſo ſind dieſelben mit dem Scheine, alſo der Unwürklichkeit behaftet, und deshalb ſind ſie an dieſer Negation eben zu Grunde gegangen und nur ihre würkliche Wahrheit iſt in der Weltgeſchichte aufbewahrt worden. Daraus erhellet, daß nur die abſolute Würklichkeit der Idee die abſolute Vernünftigkeit und Wahrheit iſt, in jeder untergeordneten Stufe aber nur die Realität des abſoluten Begriffes dieſer Stufe, alſo im Staate nur die repräſentative, conſtitutionelle Monarchie. Inſofern waren Orientaliſcher, Helleniſcher, Römiſcher Staat nur noch zum Theile würklich, zum Theile unwürklich, negativ, und deshalb ſind ſie untergegangen an ihrer eignen Negativität. Allein man verdrehet jenen Satz, indem man, wie neuerdings wieder Trentowski in ſeiner Schrift: die Grundlage der univerſellen Philoſophie, ihn ſo ausſagt: Alles, was iſt, iſt vernünftig, und nun unter „iſt" alles un=

mittelbare Sein verſtehet, alſo auch das ganze unendliche Reich der bloßen Erſcheinung, des bloßen Scheinens, welches eben als das einſeitig- oder abſtract-Negative gerade das Unwürkliche iſt, und woran gerade die Dinge zu Grunde gehen, vergehen, alſo ſich als das offenbaren, was ſie ſind. Die wahre Polemik gegen die Idee wäre mithin nur die, daß das repräſentativ-monarchiſche Syſtem nicht die abſolute Form des Staates ſei; allein dieſe Polemik würde wegen der Nothwendigkeit der Idee vergeblich ſein, weil der Begriff des Staats die Wechſelvermittlung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, concret des demokratiſchen, ariſtokratiſchen und monarchiſchen Momentes ſchlechthin involvirt, mithin alle diejenigen Formen, worin ſich ein oder zwei Momente einſeitig herausſtellen, noch mit der Negation behaftet, noch nicht dem Begriffe ſchlechthin entſprechend ſind (alſo weder Perſiſche Autokratie, noch Venetianiſche oder ſelbſt Platoniſche Ariſtokratie, noch Athenienſiſche Demokratie, noch auch Römiſche ariſtokratiſche Demokratie; mögen dieſe Formen auch für ihre Standpuncte der menſchlichen Entwickelung adäquat erſcheinen, alſo relativ vernünftig ſein, ſo ſind ſie doch noch mit dem Mangel behaftet, und der ſich in ſeiner Totalität zu entfalten ſtrebende Begriff löſet ſie auf und ſetzt ſie zu vermittelten Momenten herab; ſondern nur das repräſentativ-monarchiſche Syſtem entſpricht dem Begriffe, iſt alſo dasjenige, welches alles Andere auflöſend und überwindend ſelbſt nicht aufgelöſt und überwunden werden kann). Mag nun dieſe nothwendige und vernünftige Idee den Ultra's aller Art, den extremen und einſeitigen Richtungen, der Rechten und Linken, den Tory's und Whig's,

Servilen und Liberalen verhaßt und ein Gräuel ſein; mögen alſo auch alle dieſe heftig gegen die Idee polemiſiren: ſo iſt dennoch die Idee anerkannt in dem Leben des Staats wie in der maßvollen praktiſchen Wiſſenſchaft und von den größten gediegenſten Staatsmännern, bewieſen in ihrer abſoluten Nothwendigkeit von der ihrer ſelbſt gewiſſen Philoſophie.

Um aber auch in der ganzen Entwickelung der Weltgeſchichte die Würklichkeit und Vernünftigkeit aller weſentlichen Geſtaltungen als der Momente und Stufen der Wahrheit in ihrer geſchichtlichen Entfaltung, negativpoſitiven Evolution zu erkennen, wie dieſes die Philoſophie thut, muß man nicht auf einſeitig rationaliſtiſchem oder hiſtoriſchem Standpuncte ſtehen, und von da aus etwa über Indiſches Kaſtenweſen, antike Sklaverei, Griechiſche Götter, Mittelalter, u. ſ. w. nur ſchmähen oder ſie nur erheben; ſondern man muß ſie als Standpuncte der in ihrer Verwürklichung ebenſoſehr vernünftigen als auch noch mit der Negation behafteten aber endlich ſich als freie und vollendete Würklichkeit offenbarenden Vernunft erkennen, wie dieſes Hegel in ſeiner Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit gethan hat.

So zeigt ſich dem tiefer dringenden Blicke hinlänglich, daß die Polemik gegen die Idee von der politiſchen und geſchichtlichen Sphäre aus auf Unkenntniß und Mißverſtand der Philoſophie wie der Menſchheitsentwicklung und auf einſeitigen Anſichten der Extreme der Gegenwart, *disjectorum* membrorum ideae, beruhet.

b) In äſthetiſcher oder künſtleriſcher Beziehung hat man gegen die Idee vornehmlich polemiſirt wegen des

Schattenreichs der fleiſch- und farbloſen Abſtractionen, des Gedankens. Weit mehr jedoch hat man von dieſer Seite her die concrete Lebendigkeit und das poetiſche Pulſiren der Idee anerkannt; ja Viele ſind von dieſer Seite her zur Idee durchgedrungen, ſind ergriffen worden von der weltgeſchichtlichen Entwickelung der Kunſtform und der Einſtimmigkeit der Philoſophie mit dem tiefen Sinne und der großen Genialität hoch künſtleriſcher Naturen (z. B. Göthe's, Schiller's), ſo haben ſie dieſe Weltanſchauung, oft in ſchlechter Weiſe pantheiſtiſch genannt, für durch und durch poetiſch erklärt. Indem jedoch die Philoſophie die Durchdringung der maßvollen klaſſiſchen Schönheit mit der romantiſchen Innerlichkeit, die Durchdringung der Helena mit Fauſt und Gretchen (nach Göthe's Fauſt) als die Vollendung vornehmlich der Poeſie, als ſelbſt der höchſten Stufe der Kunſt, aufzeiget, und dieſe höchſte Geſtaltung in dem Univerſalgenius des Göthe als in der Grundlage vollſtändig realiſirt nachweiſet, und indem ſie die Kunſt zu einer noch untergeordneten Stufe des abſoluten Geiſtes, als nur noch dem Scheinen der abſoluten Idee, der verklärten Sinnlichkeit herabſetzet und ihr Unter- und Uebergehen, ihr Sichaufheben in die religiöſe und zuhöchſt ſpeculative Idee entwickelt: ſo geſtaltet ſich im Gegenſatze hiervon hauptſächlich eine Doppelpolemik der Kunſt gegen die Philoſophie, nehmlich erſtens dieſe, daß doch in der That das künſtleriſche Anſchauen voller, lebendiger und höher ſei als die Abſtraction des philoſophiſchen Begriffes, denn jenes ſei ja erſt der lebendige mit Fleiſch überzogene und individualiſirte Begriff, und zweitens die, welche von den einſeitigen excentriſchen Richtungen und Formen der Gegen-

wart, vornehmlich der ironiſchen Kunſtrichtung, welche aber in der That nur das Zeichen des Sichaufhebens der Kunſtſphäre in die Sphäre des Gedankens iſt, ausgehet. Was nun

α) das Erſte betrifft, ſo iſt die Philoſophie freilich höher als die Kunſtform, weil ſie die Sinnlichkeit den Schein ganz in die Idealität, die Phantaſie in die Vernunft bewältigt hat. Der Künſtler hat die Wahrheit nur unmittelbar und ſcheinend, eben als Schönheit, der Philoſoph hat ſie rein als ſie ſelbſt, den Begriff der Würklichkeit. Dabei aber erkennet ja die Philoſophie die Herrlichkeit der individuellen Kunſtgeſtalten im höchſten Maaße an, weiß, daß durch ſie eine Hauptſphäre des Geiſtes, oder vielmehr der ganze Geiſt als ideale Phantaſie Befriedigung fordert und gewinnt; und eben ſo hat auch der Philoſoph den unendlichen Genuß der Kunſtwerke. Die Philoſophie iſt freilich abſtracter als die Kunſt in Beziehung auf die hier weſentlich im Fleiſche und der Individualität erſcheinende Idee; aber in dieſem Sinne iſt die Philoſophie abſtracter als alle anderen geiſtigen Stufen, und gerade dieſe Abſtraction, Negativität iſt die Befreiung des Geiſtes und ſein Uebergehen in die reine abſolute Wahrheit, worin der Schein aufgehoben iſt. Und auf der andern Seite iſt die Philoſophie das reinſte und tiefſte Leben wie auch die concreteſte Geiſtesform, weil ſie ja, übergreifend über alle vorausgeſetzten Formen, ſie alle in den Einen abſoluten Grund concresciren läßt, und nur das Concresciren in der reinen Idee iſt abſolut. Kurz, die Kunſt gibt die Wahrheit noch unmittelbar als Scheinen und Schönheit, unmittelbaren Gedanken, die Philoſophie gibt ſie vermittelt und rein als

Wahrheit. Deshalb findet der Geiſt keine abſolute Befriedigung in der Kunſt, ſondern ſtrebt weiter fort zur Erkenntniß der Wahrheit, ſeiner höchſten Befriedigung. Dieſe Polemik zeigt ſich daher als Bewußtloſigkeit über das wahre Verhältniß, und gehet meiſtens aus von noch jugendlichen überſprudelnden Gemüthern, welche noch das Ideal für höher halten als die Idee und dabei noch in Schein und Sinnlichkeit verſiren (m. vgl. Mundt und überhaupt die ſogt. junge Literatur). Wenn denn hierbei zugleich gegen die Unſchönheit der philoſophiſchen Sprache polemiſirt wird, ſo iſt dieſes theils eine Polemik gegen individuelle Geſtalten und gehet ſo die Philoſophie ſelbſt Nichts an, theils wäre zu bedenken, daß der Idee das Wort nur Mittel iſt, und es der Philoſophie nicht auf äſthetiſche Schilderung, ſondern auf die Wahrheit ankomme.

β) Was das Zweite betrifft, ſo iſt dieſe Polemik größtentheils noch mehr eine Folge der negirenden Ironie und des gehaltloſen Irrlichterirens dieſer romantiſchen Excentricität, welcher die Ruhe der Harmonie und der ſittliche ſubſtanzielle Gehalt fehlt, indem ſie mit allen Formen ſpielt, wohl gar bis zur Freude an der Vernichtung (wie bei Menzel; ſelbſt Shakeſpeare iſt nicht frei davon) fortgeht. Und ſo reiben ſich dieſe Geiſter, doch oft mit großem Talente begabt, leider jetzt ſo häufig in ihrer eignen Maaßloſigkeit auf, wie z. B. Grabbe, wogegen die unendliche Größe Göthe's immer das Maaß in die Mitte ſtellte. Das Reden von des Dichters Flammenſtirne, dem ſiedenden Blute u. dgl. (m. vgl. Freiligrath) hilft Nichts; denn die wahre Größe beſtehet in der Harmoniſirung der idealen Gluth, ſie iſt zum Theil Sache

des ſittlichen Willens, Gluth und Leidenſchaft ſind angeboren. Dieſe Erſcheinungen ſind, freilich auf der Grundlage des bewegten Weltgeiſtes, vielmehr die wilden Ausbrüche zerfahrener Seelen, unglücklicher wennſchon tiefer Gemüther, zum Theil jedoch auch die erſten Gährungen urſprünglich maaßvoller Geiſter (wie einſt auch Schiller's und Göthe's). Und da bellen nun dieſe Geiſter zum Theil gegen unſere Meiſter Göthe und Hegel (ja von einer Seite her zugleich mit den lächerlichen jungenmäßigen Inſinuationen, dieſe Philoſophie hebe die Sittlichkeit auf, mache das Gute und Böſe gleich u. ſ. w.; vielmehr iſt die ſittliche Kraft der Weltgeſchichte wie der Philoſophie die Macht, woran die Verneiner der Weltgeſchichte ſcheitern, und ihre Machtloſigkeit wird dann naturgemäß zu Ausbrüchen der Wuth und Leidenſchaft, welche noch mehr blind machen als die Liebe). Was vielmehr noch wahrhaft Gehaltvolles in dieſen Werken iſt, das iſt aus der Tiefe der Zeit, die Göthe und Hegel dargeſtellt haben. Und ſo gibt es auch edlere Geiſter (wie Uhland, Rückert, Lenau, Schefer, Freiligrath u. A.), welche die Poeſie wahrhaft auf der unendlichen Grundlage Göthe's fortbilden. An ſich aber iſt die Idee unendlich poetiſch, daher nicht im Mindeſten im Gegenſatze zur Poeſie und Kunſt, wennſchon in anderer Form; ſie iſt unendlich poetiſch, weil ſie die Bewegung, der Rhythmus der ewigen Harmonie iſt. Sie iſt die abſtracte Poeſie des Begriffes, die abſtracte Poeſie der Natur und Weltgeſchichte. Die Polemik daher der Kunſt gegen die Philoſophie ſtellt ſich als Bewußtloſigkeit, Eitelkeit und Unwahrheit dar.

c) Bedenklicher allerdings ſcheint die Polemik, welche von der Religion ausgeht, und der Kampf wird heftiger, weil beide Sphären das Höchſte zu erfaſſen ſich bewußt ſind, und die Religion die Zumuthung macht, ſelbſt für die höchſte Form und Grundlage wenigſtens alles irrdiſchen Wiſſens und Thuns zu gelten und anerkannt zu werden, während die Philoſophie ſich ſelbſt für das himmliſche Schauen ſchon in der Gegenwart erklärt. Dazu kommt, daß, in der Idee genommen, ſich alle Menſchen für die Religion intereſſiren, während die Philoſophie nur bei verhältnißmäßig Wenigen Wurzel ſchlägt. Und obſchon die Philoſophie das Chriſtenthum für die abſolute Religion erklärt, inſofern alſo wenigſtens von dieſem Nichts zu befürchten ſcheinen müßte, ſo erklärt ſie doch die Religion überhaupt noch nicht für die höchſte Idee, ſondern für die Vorſtellung des Abſoluten, welche noch aufzuheben ſei in den Begriff. Indem nun die Philoſophie in dieſer Beziehung behauptet, mit dem Chriſtenthume gleiche Grundlage des Inhalts, aber davon verſchiedene Form zu ſein, ſo ſcheint dieſe Behauptung ſchon an ſich, dann auch den Religiöſen verdächtig, an ſich, weil es nicht möglich ſcheint, Form und Inhalt auf dieſe Weiſe zu trennen, ſondern jedenfalls die Form wenigſtens ein anderes Bewußtſein des Inhalts, und demnach für das Bewußtſein einen anderen Inhalt begründet, den Religiöſen aber noch insbeſondre, weil ſie für dieſes Leben keine andere Form anerkennen, mithin die Meinung hegen müſſen, es ſolle durch dieſe Unterſcheidung der Philoſophie nur die Verſchiedenheit des Inhalts verdeckt werden, was man dann auch an dem Beiſpiele der Unſterblichkeitslehre, der Gotteslehre

u. ſ. w. zu beweiſen ſucht (m. ſ. ſogleich unten). Jene Polemik von der Religion und der religiöſen Wiſſenſchaft, der Theologie, her gehet nun ebenſowohl von der ſupranaturaliſtiſchen Seite, d. h. der poſitiven, orthodoxen altgläubigen, welcher einige Hegelianer, wie Göſchel, Bauer u. ſ. w., ohne die ſchlechthin nothwendige Negativität des Begriffes gegen die Vorſtellungsform und deren Projectionen in jenſeitige Welt ſich anbequemt und übergeben haben (doch wird es auf der andern Seite von dem Supranaturalismus auch anerkannt, daß die Philoſophie danach ſtrebe, den tiefen Inhalt des Chriſtenthums in ſich aufzunehmen und zu faſſen), als auch von der rationaliſtiſchen Seite aus (obſchon auch hier die freiere Form der Philoſophie anerkannt wird, ſo jedoch, daß man dieſelbe eines ſehr irrigen Inhalts wie dialektiſcher Verdrehung beſchuldigt). Ueberhaupt nehmlich wird hier nicht nur die Behauptung der Philoſophie, die Wahrheit würklich von Angeſicht zu Angeſicht, abſolut zu ſchauen, für Eitelkeit und Vermeſſenheit des Menſchen, wenigſtens des irrdiſchen, erklärt (was nach Obigem mit der Stellung der Religion gegen die philoſophiſche Wiſſenſchaft überhaupt zuſammenhängt), ſondern es wird auch von beiden Seiten, ſoſehr dieſe ſonſt mit einander kämpfen, wenigſtens gleich heftig darüber polemiſirt, daß die Philoſophie die Sittlichkeit und Freiheit gefährde, daß ſie die Unſterblichkeit des Individuums aufhebe, daß ſie Pantheismns und Gottwerden durch den Menſchen ſei, auch daß ſie die Religion in ideale Mythologik verwandle, wennſchon in letzterer Beziehung die Philoſophie bei dem Rationalismus mehr Recht und Anklang findet, wie denn dieſer überhaupt als doch wenigſtens

im Allgemeinen auf dem Denken, alſo dem Principe der Zeit, beruhend dieſem Principe nach ſich liberaler gegen die Idee erweiſet, während der Supranaturalismus als an dem unmittelbaren Principe feſthaltend ſich illiberaler benimmt. Wir haben dieſe Polemik nun näher zu beleuchten.

α) Die Religion und ſelbſt die Theologie (welche doch das Gedankenſyſtem der Religion, ihre Wiſſenſchaft ſein ſollte, der Logos Gottes) wirft der Philoſophie den Begriff, inſofern dieſer die freie abſolute Wahrheit des blos Geglaubten ſein ſoll, als Eitelkeit und Vermeſſenheit vor. Anſelmus hingegen und alle die großen Geiſter des Mittelalters hielten den Begriff für die rechte freie Blüthe und höchſtes Ziel der Religion, und Jeſus Chriſtus ſelbſt ſagte: „der heilige Geiſt ſoll Euch in alle Wahrheit führen“ und: „das Himmelreich, das Jenſeits alſo, iſt inwendig in Euch“ d. h. aber, in der Tiefe des denkenden Geiſtes. Hiermit macht nun die Philoſophie Ernſt, den tiefſten und höchſten Ernſt, das Jenſeits aus der Zeit in die himmliſche Tiefe des Geiſtes zurückfaſſend. Der heilige Geiſt iſt in dem Menſchen, er iſt das abſolute Wiſſen wie die abſolute Liebe, ſo iſt er alle Wahrheit, der Geiſt Gottes ſelbſt; ſo hat der Menſch das abſolute Wiſſen aus dieſem Geiſte (M. ſ. auch meine Schrift: Die Idee des Chriſtenthums. S. 72. 73. S. 90. 91). Und allerdings hat die Philoſophie die ſgt. Eitelkeit, den ſgt. Hochmuth — man muß es zugeben —, zu begreifen, was die Religion nur vorſtellt und glaubt (ſo wie ein gediegener Mann den Hochmuth hat, nach Principien und Geſetzen handeln zu wollen, wo ſich Andere von Gefühlen leiten laſſen); allerdings hat der Phi-

loſoph den Hochmuth, ſich als Gottmenſchen zu faſſen, wie Jeſus Chriſtus ſagte, er ſei Eines mit dem Vater: die Philoſophie hat den hohen Muth und das Hochgefühl Jeſu Chriſti im reinen Denken. Und wie die Juden Jeſum kreuzigten, weil er ſich für Gott ausgebe, ſo kreuzigt man auch heutzutage die Philoſophie (und die Philoſophen) wenigſtens in Schriften und Reden, weil auch ſie ſich für göttlich und zwar im freieſten Sinne für göttlich erklärt. Allein jede ſolche Kreuzigung dient nur zur Verklärung und dem Siege der Wahrheit, iſt die von der Idee zu überwindende Negativität der Unmittelbarkeit. Hierzu kommt nun insbeſondre, daß, inwiefern die Religion und Philoſophie gleichmäßig in der innern Tiefe des Geiſtes ſtehen und die Befriedigung der abſoluten Bedürfniſſe des Geiſtes verſprechen (vgl. S. 412 u. 448), nun auch die Religionsform den Anſpruch macht, die höchſte Form zu ſein, ſo daß durchaus Nichts über ihr ſtehen könne und dürfe, welcher Anſpruch nur zu häufig auf der Eitelkeit der Religiöſen, die nicht wiſſen, noch viel mehr aber auf dem Glauben, daß man über das Abſolute nichts wiſſen könne und auf dem völligen Dunkel, worin ſo viele ſelbſt gebildete Theologen in Beziehung auf den Begriff ſchweben, beruhet. Da nun Nichts über der Religion ſtehen ſoll, man aber doch zugibt, das reine Schauen, wie es eben die Philoſophie zu haben behauptet, ſei eine höhere Erkenntniß als das bloße Schauen im Spiegel, ſo behauptet man, dieſes reine Schauen könne hier Niemand beſitzen, und um zu ihm zu gelangen, müſſe man erſt ſterben und in den Himmel fahren. Allein da Gott Geiſt iſt und der Himmel Leben im Geiſte, ſo heißt jenes, man müſſe erſt dem Eitlen und Sinnlichen abſterben und in des Geiſtes Tiefe nieder=

ſteigen, was dort zur Aeuſſerlichkeit verflacht wird; und ſo ſteigt die Philoſophie in dieſe Tiefe nieder, welche der religiöſen Form als ſolcher nur noch ein Jenſeits iſt. Indem ſo die Religion ein ſolches Höheres ſelbſt zugibt (die Philoſophie thut dieſes nicht), ſo zeigt dieſes, daß der Religiöſe, noch mit der Negation behaftet, ſchon präſent in ſeinem Geiſte das Bewußtſein der höheren Form trägt, und der Streit könnte nur der ſein, ob die Philoſophie würklich dieſes Jenſeits zur Gegenwart gemacht habe. Nun iſt ſie aber das freie Denken und reine Schauen und weiſet die Religion als die bloße Vorſtellung des Abſoluten nach, und ſo erweiſet ſie ſich, indem ſie den abſoluten Begriff faſſet und begreift, als die letzte Befriedigung des Geiſtes und die erreichte Ferne der Religion, welches freilich Niemand glaubt und weiß, wenn er ſich nicht in die Tiefe der reinen Idee verſenkt hat, was freilich bei den polemiſirenden Religiöſen, und insbeſondre Theologen nicht der Fall iſt.

β) Allein geſetzt nun auch, es ſei die Philoſophie überhaupt würklich dieſe höchſte Form, ſo behaupten doch die Religiöſen und namentlich die Theologen weiterhin, es ſei die gegenwärtige Philoſophie Hegel's jedenfalls eine noch negative Geſtalt der Philoſophie, weil ihr Inhalt ſowohl überhaupt das Gemüth des Menſchen nicht befriedige, als auch insbeſondre mit dem Inhalte des Chriſtenthums, welches doch von der Philoſophie für die abſolute Form der Religion erklärt werde, in Widerſpruch ſtehe. Im Allgemeinen kann hierbei die Bemerkung vorausgeſchickt werden, daß zwar nicht der tiefe Gehalt des Gemüths und Chriſtenthums zu dem der Idee im Gegenſatze ſtehen könne, daß aber allerdings das Bewußtſein

dieſes Gehalts damit auch die nähere Beſtimmtheit deſſelben mit der verſchiedenen Form ſelbſt verſchieden ſei, welches der Hauptſache nach darauf hinauskommt, daß, was in der Religion projicirt, ſomit als Jenſeits für das Bewußtſein erſcheint, dieſes in der Philoſophie zur Gegenwart des denkenden Ich zurückgefaßt wird. Denn das Vorſtellen, das Element und die Form der religiöſen Sphäre, beſtehet eben darin, daß die reine Idee noch dem Geiſte gegenüber vor ihn hingeſtellt wird, ſo als ein Unmittelbares und Jenſeitiges erſcheinet. Das reine Denken hingegen iſt das abſolute Vermitteln und Hereinfaſſen alles Inhalts, d. h. das ſich ſelbſt als alle Wahrheit faſſende Denken, das ſich denkende Denken, die ſich als das Weſen alles Würklichen wiſſende Idealität, die reine für ſich ſeiende Idee als alle Wahrheit und Würklichkeit (m. vgl. oben S. 16 — 22). Somit wird in der Philoſophie alles Jenſeits zu einem Gegenwärtigen.

Was nun den Inhalt betrifft, gegen welchen von der Religion aus polemiſirt wird, ſo iſt dieſer namentlich die Sittlichkeits- und Freiheitslehre, die Unſterblichkeitslehre und die Gotteslehre, welche Momente den drei Hauptideen der praktiſchen Vernunft bei Kant entſprechen. Somit ſcheint die Philoſophie das ganze praktiſche Bedürfniß des Menſchen unbefriedigt zu laſſen, und an ihm zu ſcheitern. Daran ſchließt ſich endlich noch dieſes, daß die Philoſophie die Religion überhaupt in eine Phänomenologie des Geiſtes, eine ideale Mythologik verwandle.

αα) Zwar gibt man zu, daß die Philoſophie die ſtrengen Geſetze des Rechts und der Sittlichkeit in ihren concreten Formen der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft

und des Staats aufſtelle, ein Syſtem der objectiven und praktiſchen Vernunft enthalte; aber doch, behauptet man, ſetze die Philoſophie das Praktiſche in eine gar zu untergeordnete Stellung gegen die Seeligkeit der Theorie, weshalb denn auch von dieſer Seite her faſt gar keine beſondere Vorleſungen mehr über Moral gehalten würden, und außerdem werde auch wieder aller eigentliche Unterſchied des Guten und Böſen in der theoretiſchen Lehre aufgehoben durch die Alles beherrſchende Nothwendigkeit des Begriffes und ſeiner Entwickelung, worin die Freiheit ſelbſt nur ein Moment ſei. Daß der Böſe — böſe ſei, ſei doch nach dieſem Syſteme nothwendig u. ſ. w. Dazu komme auch noch, daß das Syſtem ſogar das Böſe als die Negation in Gott ſelbſt lege, ſo es, welches doch nur aus menſchlicher Freiheit ſtamme, aus Gott begründe.

Indem ſo zugeſtanden wird, die Philoſophie ſtelle ein Rechts- und Sittlichkeitsſyſtem auf, eine objective Vernunft, ſo wird doch behauptet, nach ihr ſei der Einzelne nur ein nothwendiges Glied in dem Weltgeiſte, ſo daß zuletzt nicht ihm, ſondern der nothwendigen Entwickelung des letzteren alles Böſe, alle Sünde zuzurechnen ſei, und inſofern dieſe Evolution des Weltgeiſtes als vernünftig ausgeſprochen werde, werde eben damit alles Böſe, wenn ſchon als ein negativ-vernünftiges Moment behauptet. So brauche ſich der Einzelne nur zu der theoretiſchen Höhe emporzuſchwingen, von welcher aus er ſich als nothwendiges Glied in der Kette des Ganzen erfaſſe, um ſich als befreit von aller Schuld und Strafe, und gar ſeine böſe That als eine wenigſtens relativ vernünftige und gute zu wiſſen. Und wenn auch auf dieſe

Weiſe die Erziehung im Staate, die Zucht, die Rechtsſtrafe zugleich als eine nothwendige Geſtaltung beſtehen bliebe, ſo würde doch der Einzelne ſich ſeines Gewiſſens entledigen können, und ſolchergeſtalt die geheime Sündenlaſt des Lebens in hohem Grade ſteigen müſſen.

Man erkennet leicht, daß hier die Unterſuchung über den freien Willen im Verhältniſſe zur nothwendigen Entwickelung des Weltgeiſtes und der göttlichen Beſtimmung und Weltregierung zur Frage kommt, wie die Unterſuchung über den Urſprung und das Weſen oder Unweſen des Böſen — Unterſuchungen, welche ja bekanntlich noch jetzt das Kreuz der Theologie ſind, und einen Platner, Kant und tauſend Andere zu der Aushülfe genöthigt haben, daſſelbe theoretiſch als nothwendig zu faſſen, was praktiſch als willkührlich und frei erſcheinen müſſe. Und gerade das Anknüpfen der ſittlichen Idee an die höhere dogmatiſche Sphäre hat in der Religion und Theologie dieſe große Schwierigkeit erzeugt, ſo daß viele Theologen in dieſer Beziehung lieber ganz gegen die Philoſophie ſchweigen, beſonders die ſupranaturaliſtiſchen, während die rationaliſtiſchen mehr an der Thatſache des freien Willens feſthalten, das Uebrige unentſchieden laſſend.

Allein gerade hierin zeigt nun die Philoſophie ihre ganze Kraft und Tiefe, indem ſie die wahrhafte Vermittlung aller Widerſprüche nach ihrem tiefſten Princip vollzieht, und ſo zugleich das Praktiſche mit dem Theoretiſchen, die Freiheit mit der Nothwendigkeit, die Moral mit der Dogmatik verſöhnt. Denn ſie begründet theils das Böſe allerdings in Gott, aber ſeiner Negativität und überwindet es mit Gott in der zweiten Negation, indem ſie Gott nur als die Negation der Negation, als das

abſolut poſitive Reſultat ſeiner ſelbſt faſſet, damit Alles umfaſſet und begreift; theils faſſet ſie die Freiheit in ihrem weiteſten Sinne als die Entwickelung des Geiſtes durch alle ſeine negativen und poſitiven Formen hindurch, mithin als die geſetzliche Entwickelung der Selbſtbeſtimmung und Selbſterzeugung, ſo daß die Thaten der Einzelnen ebenſoſehr aus dem Weltgeiſte als der Selbſtbeſtimmung der Einzelnen als der ſubjectiven Formen und Selbſtbethätigungen des Weltgeiſtes folgen, und der Geiſt nur ſelbſt dieſer immanente Proceß iſt, ſich die Schuld und Verſöhnung ſeiner zu geben, nichts als dieſer Proceß, welcher durch keine theoretiſche Anſicht verändert werden kann; theils endlich faſſet ſie den Weltgeiſt ſelbſt in der Vernunft Gottes, und verſöhnet ſo in negativ=poſitivem Proceſſe, wie dieſes die ſeiende Vernunft der Weltgeſchichte gleichfalls thut, die Welt mit Gott, alſo auch das Böſe und die Sünde mit dem Guten — aber, wohl zu merken, nur in dem negativ=poſitiven Proceſſe, alſo zugleich der Vernichtung des Böſen, nicht ſeiner einfachen Aufbewahrung. Aber dieſe tiefſte Einſicht gewährt nur die Verſenkung in das ganze Weſen der Philoſophie; hier hilft nur die tiefſte Speculation, und deshalb ſollten die Anderen lieber ganz ſchweigen über Dinge, welche ſie nach ihrem eignen Geſtändniſſe nicht vermitteln und begreifen können. Dieſe Vermittlung, dieſer Begriff iſt der Triumph der Philoſophie, und nur einſeitige, begriffsloſe Standpuncte können hierin gegen ſie ſtreiten; und gar die Rede, (m. vgl. z. B. Menzel) Gutes und Böſes ſei von der Philoſophie gleich gemacht worden, kann nur ein Beweis der völligen Unwiſſenheit und Dummheit oder ſelbſt der Bosheit der Gegner ſein. Man ſei daher zufrieden

damit, daß die Philoſophie an Jeden die Forderung des Rechts und der Sittlichkeit im höchſten Grade ſtellet, wozu unter Anderem auch die beſonnene Zurückhaltung des Geiſtes im Urtheilen über Dinge, die man nicht verſteht, gehöret, und überlaſſe die tieferen Unterſuchungen eben der Philoſophie ſelbſt, welche auch alles das begreift, was die Religion als Sünde und Gnade, Erbſünde, Erlöſung u. ſ. w. aufſtellt.

ββ) Der zweite Hauptvorwurf gegen die Philoſophie betrifft nun die Unſterblichkeitslehre. Es iſt jetzt faſt ein Schlagwort geworden, daß man an dieſer Lehre ſehen könne, ob eine Philoſophie vom Himmel oder aus der Hölle ſtamme. Viel richtiger kann man behaupten, am excentriſchen Verlangen des Individuums nach individueller Unſterblichkeit (denn dem weltgeſchichtlichen Unſterblichkeitsbewußtſein liegt noch etwas ganz Anderes, nehmlich die Idee der Macht des Geiſtes über die Natur zu Grunde) könne man ſogleich erkennen, daß das Individuum noch nicht des Geiſtes Ziel erreicht habe, und daß es ihm um alles Andere weniger als um ſich ſelbſt zu thun ſei. Entſtanden ſind die Individuen, vergehen wollen ſie nicht; es iſt aber, im Grunde betrachtet, nur das Leben, welches ſich in Individualität verwürklichend, in und von dieſer aus den Tod bekämpfet; und das Leben iſt noch Stufe der Egoität, während der Geiſt das Individuum in ſich ſelbſt ertödtet, um frei und bei ſich ſelbſt zu ſein. Die Philoſophie kann ſich nun nicht darum bekümmern, was für die Individuen herauskommt; ſie will nur die Wahrheit, und iſt frei von ſelbſtiſchen Intereſſen, die Wahrheit aber iſt der Geiſt, und von ihm ſind die Individuen nur als das un=

endlich bewegte Spiel der Vermittlung, die vorüberſchwebenden Träger geſetzt, und ſo iſt der Geiſt die ewige Ruhe in der unendlichen Vermittlungsbewegung. Die Philoſophie weiß den Glauben der Völker an Unſterblichkeit als weſentliches Moment der Entwickelung des Geiſtes wohl zu würdigen und zu begreifen; ſie weiß auch die äußere Unſterblichkeit in die Ewigkeit des Geiſtes, die präſente Unſterblichkeit zu verklären, wie ſie alles Jenſeits in die Gegenwart des Geiſtes zurückfaſſet, die Wahrheit nicht mehr in der Ferne ſucht, ſondern in der Gegenwart beſitzet. Und allerdings weiſet die Philoſophie, wie die offenbare unmittelbare Würklichkeit, allem Endlichen den Anfang und das Ende nach, denn es iſt der Begriff des Endlichen in das Unendliche zurückzugehen, weil es ſelbſt die in ſich negative Idealität, das mit der Negation Behaftete iſt, deren würkliche Kraft und Erweiſung die Vernichtung des Endlichen iſt. Das Individuum aber iſt endlich, und allem Streben, es als unendlich zu erhalten, liegt die ſich ſogleich einſchleichende Verwechſelung des Individuums mit dem Geiſte in dem Ausdrucke des individuellen Geiſtes zu Grunde, welcher individuelle Geiſt, inſofern der Accent auf die Individualität gelegl wird, dem Ende unterworfen iſt; wird aber der Accent auf Geiſt gelegt, ſo iſt darin ſchon die Abſtreifung der Individualität irgendwie enthalten. Immerhin überläßt es dabei die Philoſophie den Individuen, ſich zu vergöttern; denn es iſt eitles Streben; die Philoſophie hebt vielmehr den Menſchen auf in Gott, nicht aber vergöttert ſie ihn, wie ihr gerade vorgeworfen wird. Hierbei hat natürlich die Philoſophie keine Rückſicht zu nehmen auf äußere Gründe für die Lehre der Unſterblichkeit des

Individuums; und die Wahrheit, wenn ſie aus ihrer Verhüllung wahrhaft ſich befreit, wird auch zur tiefſten Kraft des Lebens, ſo wie denn die Beſeeligung aus dem Unſterblichkeitsglauben doch in der That nur die Seeligkeit der Hoffnung, und dadurch gegenwärtige Seeligkeit iſt; der Philoſoph aber lebt in der Seeligkeit des Wiſſens und der Liebe. Wir wollen hier aber nicht näher auf die Gründe eingehen, welche man für die Unſterblichkeit des empiriſchen Individuums aus höheren Sphären, als der ſelbſtſüchtigen Vergötterung und Verunendlichung des Endlichen anführt, aus der Nothwendigkeit der Vergeltung, der Ausgleichung der Glückſeeligkeit und Tugend, der Erreichung des dem Geiſte anheim fallenden unendlichen Zieles, u. dgl. mehr. Hierüber iſt nur Obiges kurz zu bemerken, daß man nehmlich dem Individuum die Idee des Geiſtes und Weltgeiſtes beilegt, welcher freilich die unendliche Entwickelung und Macht iſt, worin aber die Individuen nothwendige zu ſetzende und aufzuhebende Momente ſind. Die Individualität des empiriſchen Menſchen beruhet auf der Naturvermittlung — individueller Geiſt ohne dieſe Vermittlung iſt Unſinn —, und die Naturform iſt endlich und ſomit dem Entſtehen und Vergehen mit Nothwendigkeit anheimfallend.

Allein abgeſehen von dem eitlen Wunſche des Individuums nach Unſterblichkeit wird dieſe doch als Lehre des Chriſtenthums aufgewieſen, und inſofern ein Widerſtreit der abſoluten Philoſophie gegen die abſolute Religion behauptet. Nun lehrt das Chriſtenthum allerdings neben der Ewigkeit des Geiſtes als der präſenten Unſterblichkeit, d. h. dem gegenwärtigen Leben in Gott und dieſem ewigen Gerichtetwerden des Menſchen aus Gott,

auch eine in die Zeit projicirte Unſterblichkeit und eben ſolches Gericht (die Stellen hierüber ſind allgemein bekannt, z. B. für das Erſte die herrlichen Ausſprüche: „Das Himmelreich iſt inwendig in Euch, nicht hier und nicht da, und kommt nicht mit äuſſerlichen Geberden", ferner: „Wer an mich glaubt, hat das ewige Leben", ferner: „das iſt das ewige Leben, daß ſie mich und den, der mich geſandt hat, erkennen" u. ſ. w.). Jenes Erſtere nehmlich ſind die tiefen geiſtigen Wurzeln der abſoluten Religion; das Zweite ſind die entſprechenden Projectionen der Idee, welche der religiöſen als der Vorſtellungsform allerdings auch weſentlich ſind, aber von der Philoſophie abgeſtreift und aufgehoben werden (m. vgl. auch meine Schrift: die Idee des Chriſtenthums u. ſ. w.).

Mag nun das unmittelbare Individuum gegen die Idee hier noch ſo ſehr polemiſiren, immer doch ſtehet es feſt: Die Lehre der Philoſophie iſt die Lehre der freien Opferung des Individuums an Gott, die Lehre der Individuen iſt die Lehre der Vergötterung ihrer ſelbſt. Die Polemik von ihnen aus iſt daher eitel und nichtig, und die Polemik von andern Momenten aus beruht auf der Einſchiebung des Individuums in die Stelle des Geiſtes und Weltgeiſtes. Es iſt der Philoſophie um die Idee der Wahrheit, nicht um Selbſtſucht, auch nicht um den Beifall der Welt und der Vielen zu thun, „sed multitudinem consulto fugit atque spernit, et paucis contenta est judicibus." Die Philoſophie iſt dieſe ſtille Erhabenheit über den individuellen und weltlichen Intereſſen, ſie vollziehet die Vereitlung alles Eitlen, auch wenn es ein frommer Wahn, eine fraus pia wäre, wie dieſe Ver-

eitlung ebenſo eine Thatſache der offenbaren Würklichkeit des unmittelbaren Weltgeiſtes iſt.

γγ) Der dritte Punct des Angriffes iſt nun die Gotteslehre. Denn die Philoſophie, ſo heißt es, iſt Pantheismus und lehrt Werden Gottes durch die Menſchheit, Gott iſt ihr nur die ſeiende und dann endlich im Menſchengeiſte ſich auch wiſſende abſtracte Vernunft oder ideelle Geſetzlichkeit des Würklichen, nicht aber iſt er der perſönliche unmittelbare vom Menſchen ewig unterſchiedene und auch ohne den Menſchen für ſich beſtehende und würkliche Urgeiſt, zu dem der Menſch beten kann, von dem er Lohn und Strafe erwartet, ſowie Unſterblichkeit des Individuums.

Hier ſind wir denn an die tiefſte Lehre der Philoſophie gekommen, ja an die ganze Philoſophie ſelbſt, denn Philoſophie iſt Faſſen aller Unmittelbarkeit aus Gott, der ſich als unendliches Fürſichſein erzeugenden ewigen Idee des All. Nun iſt auch die Religion weſentlich Gottesbeziehung; aber der Unterſchied beſteht in der Form der Vorſtellung und der des Begriffes, alſo für das Bewußtſein des Subjects in dem Unterſchiede der Projection Gottes (wie unter ββ der Unſterblichkeit) in Unmittelbarkeit des Jenſeits von ſeiner Erfaſſung als des gegenwärtigen, unmittelbaren und vermittelten Denkens, der präſenten, in ihrer höchſten Spitze als abſolutes Bewußtſein ſeienden Vernunft der Welt. Es iſt hiervon hinlänglich im erſten und zweiten Theile die Rede geweſen (m. vgl. insbeſondre S. 16 ff., S. 49 ff., S. 88 ff., S. 350 ff.). Reſultat iſt dieſes: der Religion (auch der abſoluten, nur dieſer in dem abſoluten Gehalte) erſcheint Gott, die für ſich ſeiende abſolute Idee, zugleich

noch als eine unmittelbare Geſtalt des Jenſeits, denn er wird vorgeſtellt, und mit ihm wird auch die Unſterblichkeit wie Lohn und Strafe projicirt; der Philoſophie hingegen hört Gott auf ein unmittelbares Subject zu ſein, und wird vielmehr zur Selbſterzeugung des abſoluten Geiſtes durch die Weltvermittlung und Weltvorausſetzung hin, und ſo zur Gegenwart im freien Geiſte, und dieſe Gegenwart Gottes iſt ihr der präſente Richter im Menſchen und die gegenwärtige Unſterblichkeit des Geiſtes. Zugleich faſſet auch die Philoſophie Gott als dreieinig und als Gottmenſchen, und beweiſet den Gehalt der abſoluten Religion in der Form des Denkens, damit in Zurückfaſſung des Gehaltes in die abſolute Gegenwärtigkeit des Bewußtſeins. Es zeigt ſich alſo, daß die Philoſophie zwar den Gehalt des Chriſtenthums aufbewahrt und anerkennet, aber dieſem Gehalte eine andere Form des Bewußtſeins gibt, welche als ſolche freilich ſehr verſchieden iſt von der religiöſen, und inſofern der Gehalt nur Gehalt für das Bewußtſein iſt, auch den Gehalt der Religion ſelbſt in den ſchlechthin nach Inhalt und Form identiſchen abſoluten Gehalt zurückführt. Mag hiergegen die Unmittelbarkeit noch ſo heftig polemiſiren, es hilft Nichts und iſt nur Polemik der Vorſtellung gegen den Begriff; aber die Vorſtellung begreift den Begriff nicht, weil ſie überhaupt nicht begreift, der Begriff hingegen begreift die Vorſtellung und ſich ſelbſt. Wohl muß die Religion die Form des unmittelbaren Lebens, der Vielen bleiben, denn ſie können nicht durchdringen zum Begriffe. Aber die Philoſophie iſt ihre Aufhebung in die freie Idee; und das Berufen auf Gefühl, Bedürfniß u. ſ. w. hilft Nichts,

weil es nur die ſich auf ſich ſelbſt berufende Unmittelbarkeit und Vorſtellung iſt.

So ſind wir nun aber überhaupt auf die Auffaſſung der Religion als einer Phänomenologie des abſoluten Geiſtes von der Philoſophie aus gekommen, und dieſes iſt nun eben wieder Hauptgegenſtand der Polemik gegen die Philoſophie, es iſt die Totalpolemik der Religion gegen dieſelbe.

γ) Man ſagt nehmlich, die Philoſophie verwandle überhaupt die Religion, und insbeſondre das Chriſtenthum und das Leben Jeſu Chriſti in ideale Mythologik, und hebe ſo den poſitiven und objectiven Charakter auf, was ein ſehr verderbliches Unternehmen ſei. Dieſes iſt vornehmlich Polemik des orthodoxen Supranaturalismus, der unmittelbaren Gläubigkeit, während in dieſer Beziehung der Rationalismus auf demſelben Boden des vermittelnden Denkens, der Vernunft und ihrer Kritik, welche ja nach Obigem einen Grundcharakter des gegenwärtigen Weltgeiſtes ausmacht, ſtehet, und ſo wenigſtens die Freiheit des denkenden Geiſtes und das Bedürfniß deſſelben nach der Gewißheit und Klarheit des Gedankens anerkennt, obſchon er ſonſt nicht im Stande iſt, die Tiefe und Nothwendigkeit der abſoluten Vernunft und ihres Syſtems zu faſſen.

Abgeſehen nun von beſtimmten Durchführungen jenes Princips, z. B. bei de Wette, Strauß u. ſ. w., abgeſehen auch von excentriſchen Inſinuationen, als werde z. B. auch Jeſus Chriſtus zu einer bloßen mythologiſchen Perſon gemacht, iſt doch allerdings gewiß, daß die ganze weltgeſchichtliche Religionsentwickelung eine mehr oder weniger tiefe Mythologik in dem beſtimmten Sinne einer Phänomenologie oder vorſtellenden Selbſter-

faſſung des abſoluten Geiſtes im Menſchen iſt, was mit Täuſchung und Dichtung zu verwechſeln nur geiſtige Plumpheit und völlige Unwiſſenheit über das Weſen des Geiſtes iſt. Denn Mythos heißt eben Gebilde des Gemüths, Vorſtellungsform, welcher würkliche, thatſächliche Erſcheinungen zugleich mit Ideen zu Grunde liegen, und dieſe Ideen werden plaſtiſch objectivirt, und mit Objecten verſchmolzen. Und ſo werden auch namentlich die Wunder von Innen heraus gebildet, ſie, welche im Princip nur die abſolute Höhe und Macht des Geiſtes gegen die Natur bezeichnen, dieſes, daß der abſolute Geiſt das Setzende, und die Natur das Geſetzte iſt; dann aber von der bildenden Vorſtellung nach ihrer Unmittelbarkeit (welche auch Hexen, Geſpenſter, tiefer Engel, Teufel u. dgl. bildet), zu Eingriffen des Geiſtes in die beſtehende Geſetzlichkeit der unmittelbaren Natur werden, wobei ſich die Idee und Bildungsthätigkeit vornehmlich an allerhand außergewöhnliche Erſcheinungen anknüpft und ſich hineinlegt — anſtatt daß der Geiſt als das ewig Setzende der Natur und ihrer ewigen Geſetzlichkeit begriffen würde, was eben der Standpunct der Philoſophie iſt, wie denn auch Jeſus Chriſtus es nur bedauert, daß die Menſchen immer äußere Zeichen und Wunder verlangten. Und ſo muß denn auch die Wunderkette des Chriſtenthums (noch bis heute kommen Wunder darin vor) in dieſer Beziehung ebenſo wie die Wunder im Judenthum, im Islamismus, ja ſelbſt im Heidenthum betrachtet werden, und nur die abſolute Tiefe der chriſtlichen Idee fordert ein tieferes Eingehen, um die geiſtigen Wurzeln dieſer Wunder zu erfaſſen, während die äuſſeren Momente, womit ſich dieſe Wurzeln verſchmelzen,

auch von der ſcharfſinnigſten Kritik nur hier und da wahrſcheinlich gemacht werden können, weshalb hier ein unendliches Feld für Hypotheſen geöffnet iſt, welche die Philoſophie dem empiriſchen Scharfſinne überläßt. Mögen ſich daher Tauſende in ihrem unmittelbaren Glauben an die Vorſtellungsgebilde der Religion, denen doch auch immer (m. denke z. B. nur an die Erzeugung, die Verklärung, die Auferſtehung Jeſu Chriſti) geiſtige Ideen unterliegen, beſeeligt finden: die Philoſophie hat die Religion als Religion, die Gebilde des religiöſen Gemüthes als ſolche zu faſſen und zu begreifen, und hat nur hierin die Seeligkeit der in ihrer freien reinen Form erkannten Wahrheit, und die Religion zum Objecte des Begriffes. Die Philoſophie bedarf deshalb auch nicht mehr der Wunder, wie die Religion; ſie verlangt von Jeſus Chriſtus keine äuſſeren Wunder und für ſie thut derſelbe keine ſolchen, wennſchon allerdings große Erſcheinungen und das wahre Wunder des Geiſtes. Die Polemik der Religion gegen das Aufgehobenwerden ihrer Formen in den freien Begriff iſt nur die Polemik des vorſtellenden Gemüths gegen den Begriff; allein der Begriff iſt die Wahrheit alles Anderen, die Abſtreifung ſeines wenn auch noch ſo tief wurzelnden Scheines.

Ueberhaupt alſo weiß die Philoſophie ſehr wohl, warum und von welchen Principien und Elementen her die Religion gegen ſie polemiſirt, warum ihr die religiöſe Form nicht genügt und ſie vielmehr zum Begriffe fortſchreitet, welcher die ſo gegen die Religion zugleich negative Thätigkeit iſt, alles Unmittelbare zu vermitteln, die Vorausſetzungen aufzuheben, und das Jenſeits der Vorſtellung in das gegenwärtige Jenſeits des Begriffes

zu verwandeln. So ſtehet auch die Idee über dem Gegenſatze des unmittelbaren Supranaturalismus und des reflectirenden Rationalismus, und begreift ſie als die Extreme, welche in eine tiefere Idee zuſammenſinken, welche Idee ſelbſt nichts Anderes als die Philoſophie iſt. M. vgl. überhaupt meine Schrift: Die Idee des Chriſtenthums im Verhältniſſe zu den Zeitgegenſätzen der Theologie.

d) Zuletzt haben wir noch die Polemik der Wiſſenſchaft, namentlich auch der ſonſtigen untergeordneten philoſophiſchen Formen, gegen die abſolute Philoſophie in's Auge zu faſſen. Und hier ſcheint der Weltgeiſt recht mit ſich ſelbſt zu kämpfen: Wiſſenſchaft mit Wiſſenſchaft.

α) Die empiriſche Wiſſenſchaft, auch die Logik, Pſychologie u. ſ. w. zeigt nun allerdings mitunter eine rechte Erbitterung, ja Verachtung gegen die Philoſophie als gegen ein abſtractes Hirngeſpinnſt, obſchon große Männer auch in dieſer Beziehung (Naturforſcher und Geſchichtsforſcher, wie Bartels, Burdach, Fränkel, Gans, Leo) die Großartigkeit der Idee und die begeiſtende Kraft derſelben anerkannt haben. Allein jene Polemik der Empirie beruht nur auf Unwiſſenheit über die eigentliche Bedeutung und den Zweck der Philoſophie, ſo wie auf dem Nichtverſtehen ihrer Entwickelungen in Natur und Geſchichte. Wenn nun hierzu kommt, daß einestheils die concrete Idee der gegenwärtigen Philoſophie mit einſeitigen abſtracten Formen und Conſtructionen, ſelbſt denen Schelling's oder gar Oken's, bewußtlos zuſammengeworfen, und nun auf alle Philoſophie der Satz angewandt wird: hominum *commenta* delet dies;

andern theils, daß die Philoſophie in dieſem oder jenem Repräſentanten, Individuum, zu irrigen Geſtaltungen degradirt wird — denn es iſt keine leichte Arbeit, die Idee in ihrer reinen Nothwendigkeit ſtets feſtzuhalten; und wie oft irren die Empiriker, ohne deshalb die rechte empiriſche Methode ſelbſt zu verurtheilen! — endlich, daß ſie keinen weſentlichen Werth auf tauſend und aber tauſend Einzelheiten und Dinge legt, welche dem Empiriker bedeutend erſcheinen: ſo iſt es gewiß ſehr natürlich, wenn nun der Empiriker verächtlich auf die Idee hinblickt. Allein derjenige empiriſche Forſcher, welcher die Philoſophie würklich erkannt hätte, würde ſehen, wie gerade ſie dem Empiriker das freie Bewußtſein ſeiner Methode gibt, und ihn von den verſtandesmäßigen abſtracten Kategorieen, welche in die Empirie eine unendliche Verwirrung und unnützen Ballaſt hineinbringen (Atome, Materie des Lichts, der Electricität, des Magnetismus, Zuſammenſetzung des Lichts aus Farben, Strahlen, Molecülen, Verſtandesreflexion über Indiſche, Griechiſche Götterlehre, Mittelalter u. ſ. w.) befreit, und ihn vielmehr auf die unbefangene und unentſtellte empiriſche Anſchauung, auf die reine Spiegelung des Würklichen im Geiſte überall hinweißt. Man würde ſo das reine Bild der Würklichkeit erhalten, und dieſes, ein Product des concret anſchauenden, nicht des abſtract reflectirenden, Geiſtes (ähnlich wie ſich der unmittelbare Glaube der Religion zu dem rationaliſtiſchen Verſtande derſelben verhält), würde von ſelbſt in den Begriff, die Idee übergehen, und ſich leicht in dieſelbe erheben laſſen, wie z. B. die Aufnahme der Göthe'ſchen Licht- und Farbenanſchauungen oder der Keppler'ſchen Weltgeſetze oder der New-

ton'ſchen Beſtimmungen der Differentiale oder der Montesquieu'ſchen Staatsbetrachtungen unmittelbar in die Idee zeigt. Dann auch würde man heutzutage leichter und vernunftvoller alle Extreme z. B. die in der Medicin, in dem Staate durchbrechen, und nicht ein Gebäude empiriſcher Hypotheſen nach dem andern errichten (denn nirgends ſind ſo viele Hypotheſen erbaut worden als in der empiriſchen Wiſſenſchaft, ja dieſe ganze Wiſſenſchaft iſt noch mit der Vorausſetzung der Wahrheit der ſinnlichen Anſchauung und der verſtandesmäßigen Reflexion behaftet), von welchem blind errichteten Gebäude aus nun der Bannſtrahl einer fixen, d. h. mit einer fixen Idee behafteten, Schule (z. B. der Brown'ſchen oder Hahnemann'ſchen, der Haller'ſchen — ſtaatswiſſenſchaftlichen — oder der Payne'ſchen) alles Andere, was nicht in die Bornirtheit und Beſchränktheit dieſer fixen Theorie paſſet, zu vernichten droht. So habe ich z. B. in meiner Schrift: der Begriff der organiſchen Heilung des Menſchen im Verhältniſſe zu den Heilungsweiſen der Gegenwart, ſolche Einſeitigkeiten und fixe Theorieen in der mediciniſchen Wiſſenſchaft in ſpeculativer Kritik nachgewieſen. Möchten nur erſt die Empiriker ſich näher befaſſen mit der Idee, ſie würden bald einſehen, daß die concrete Betrachtungsweiſe der abſoluten Philoſophie keine beliebige Conſtruction, und mit den Auffaſſungen einſeitiger philoſophiſcher Standpuncte wie niedrigerer Stufen nicht zu verwechſeln ſei, daß ſie der Würklichkeit keineswegs Gewalt anthut, ſondern den Geiſt noch zu rechter unbefangener empiriſcher Betrachtung befreit, und eben die Philoſophie der Würklichkeit iſt, in höherem Sinne noch als dieſes einſt die Philoſophie des Ariſto-

teles war. Wenn nun aber die empiriſche Wiſſenſchaft gegen die Idee überhaupt, abgeſehen von einſeitigen Formen und willkührlichen Conſtructionen, welche letztere nur aus der Phantaſie und dem Verſtande, nicht aber aus der Idee entquellen, polemiſirt und ſich für die alleinige Wahrheit ausgibt (wie neuerdings bei Gruppe): ſo iſt dieſes nur die Prätenſion des empiriſchen Metaphyſicirens, und in dieſer Beziehung iſt zu verweiſen auf die neuere Geſchichte der Philoſophie, worin dieſe Empirie ihr Recht wie auch ihre Widerlegung gefunden hat. Anders aber verhält es ſich mit der Polemik der Empirie gegen beſtimmte Entwickelungen einzelner Individuen, welche die Idee nicht recht entfaltet haben, weshalb ſie denn auch die Würklichkeit nicht decken kann (denn in der That und Wahrheit iſt die Würklichkeit nur die ſeiende Idee, die Idee die fürſichſeiende Würklichkeit); dieſe Polemik iſt wichtig und verdienſtlich, vorausgeſetzt, daß der Empiriker die Entwickelung der Idee nicht etwa mißverſtanden habe; ſie iſt das Bleigewicht, welches ſich die Philoſophie muß gefallen laſſen, welches der echte ſelbſtſuchtsloſe Philoſoph mit Freuden anerkennen wird, aber dann auch wieder durch die Kraft der Idee federleicht zu machen vermag. — Endlich iſt in Beziehung auf die Polemik oder vielmehr den Vorwurf, daß die Philoſophie die empiriſchen Einzelheiten nicht faſſen, in der Idee beſtimmen könne, hier nur auf die im erſten Theile darüber gegebenen Erörterungen zu verweiſen, und dieſes hängt mit dem Obigen, was über Mißverſtändniß über die Bedeutung und den Zweck der Philoſophie bemerkt wurde, zuſammen.

So wird man immer mehr einſehen, daß die Empirie mit Unrecht gegen die Idee überhaupt polemiſirt, ja

ſelbſt nicht ungeſtraft ſie auch nur als unnütze Grübelei zur Seite liegen läßt; und es wird vielmehr die Empirie mehr und mehr durch die Kraft der ſich ausbreitenden Philoſophie in dieſe aufgenommen und von ihr begeiſtet werden. Aber der Weltgeiſt hat das Bedürfniß nach der concreten Idee auch hier (wie auch in Religion, Kunſt, Staat) vorbereitet durch die in allen empiriſchen Wiſſenſchaften hervorgetriebenen Gegenſätze (m. ſ. oben S. 420) deren, als einſeitiger Momente, Vermittlung in der wahrhaft freien Weiſe nur von der Philoſophie, dem wahren Geiſte, der wahren Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften aus eintreten kann. Ueber das eigentliche Verhältniß der empiriſchen Natur= wie Geiſtes=Anſchauung und Wiſſenſchaft hat der erſte Theil im 2. u. 3. Abſchnitte ſich hinlänglich verbreitet, und die rechte Einſicht in dieſes Verhältniß wird nothwendig die Empiriker mit der Idee verſöhnen.

β) Endlich haben wir noch die Philoſophie ſelbſt im Kampfe gegen die Philoſophie, d. h. die übrigen philoſophiſchen Beſtrebungen in der Polemik gegen die abſolute Philoſophie zu betrachten, und eine Apologie der Philoſophie in dieſer Beziehung als der allein berechtigten wiſſenſchaftlichen enthält eben jenes oben angeführte Werk von Schaller, ſo wie ſich ſolche Apologieen auch namentlich in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik, dann auch in anderen einzelnen Abhandlungen finden; auch die ſo eben beginnenden Halliſchen Jahrbücher für deutſche Wiſſenſchaft und Kunſt werden zugleich weſentlich allſeitig apologetiſch ſein, weil ſie wahrhaft ſpeculative, ebenſoſehr negative als poſitive Kri=

tiken und Ueberſichten vom Standpuncte der Idee aus liefern wollen.

Die Polemik nun der ſonſtigen philoſophiſchen Tendenzen gegen die ſpeculative Philoſophie kann man vorerſt in zwei Klaſſen eintheilen, nehmlich erſtens in die Polemik derjenigen, welche von frühern Standpuncten aus und alſo mehr von Unten her und bewußtlos, und zweitens in die Polemik derer, welche in der Abſicht, das Syſtem über ſich ſelbſt hinauszuführen und in einen höheren Standpunct aus ſeinen eignen Grundlagen heraus zu erheben, die gegenwärtige Philoſophie bekämpfen. Nur die letztere Klaſſe bedarf eigentlich einer weitern Kritik, weil die erſtere durch das Fortſchreiten der Idee ſelbſt ſchon beſeitigt iſt, und diejenigen, welche dennoch an jenen frühern Geſtaltungen (Kant's, Jacobi's, Fichte's, Schelling's) noch feſthalten, nur noch eine alte weltgeſchichtlich ſchon überwundene Zeit in der neuen darſtellen und die gegenwärtige Philoſophie nicht begreifen. Die Kritik dieſer Standpuncte und damit die Negation der von ihnen ausgehenden Polemik gegen die Idee iſt ſchon in der Entwickelung der Philoſophie ſeit Kant (im zweiten Theile) enthalten. Nur inſofern werden dieſe Bekämpfungen mit denen von der zweiten Klaſſe aus zugleich kritiſirt (wenigſtens implicite), als ſie dieſelbe Polemik wie dieſe enthalten, welche zweite Klaſſe jedoch, wie ſich zeigen wird, nicht dadurch, daß ſie würklich einen höheren Standpunct errungen hätte — denn auch ſie fällt vielmehr in niedere Formen zurück, und hätte ſie eine tiefere Form erreicht, ſo würde keine ſpeculative Kritik gegen ſie ſtattfinden können, indem dann ſie vielmehr die Kritik der Philoſophie Hegel's ſein müßte —, ſondern nur des-

halb, weil ſie die Prätenſion eines organiſchen Fortſchrittes über die gegenwärtige Idee aus deren eignen Grundlagen und dem in ihr noch enthaltenen Mangel macht, näherer Würdigung anheimfallen muß.

Was nun die Polemik dieſer ſonſtigen philoſophiſchen Formen näher betrifft, ſo iſt hier im Allgemeinen ſchon von vorn herein alles das abzuſcheiden, was uns ſchon als Vorwurf von den anderen Momenten des Staats, der Kunſt, der Religion und empiriſchen Wiſſenſchaft aus entgegentrat; denn dieſe Polemik (z. B. daß die Philoſophie die Religion aufhebe und verändere, daß ſie die Unſterblichkeitslehre umgeſtalte, Gott pantheiſtiſch faſſe u. ſ. w.) geht nicht von dem Standpuncte des freien Denkens, alſo der nur für die Wahrheit intereſſirten gegen alles Andere intereſſeloſen Philoſophie aus, es ſei denn, daß die Entwickelungen der Idee zu jenen Reſultaten nur aus einer noch niedrigeren Auffaſſung der Idee, des Denkens ſelbſt gelangten, und inſofern dieſes behauptet wird und bewieſen werden ſoll, iſt die Polemik hierüber nochmals von einem anderen Standpuncte aus aufzunehmen und in anderer Weiſe zu kritiſiren, nehmlich in der freien Weiſe des Denkens. Jene Polemik hingegen, als von jenen Standpuncten ausgehend, iſt im Vorigen ſchon beſeitigt und erklärt. Was aber der Philoſophie im Allgemeinen von faſt allen anderen Formen aus im Denken ſelbſt vorgeworfen wird, iſt namentlich der Dogmatismus, der Formalismus und die vergötterte Begriffsnothwendigkeit mit Ausſchließung der freien That und der Anerkennung der Individualität. Wir wollen nun, der zuſammenfaſſenden Ueberſicht wegen, dieſe ganze Po-

lemik von den anderen philoſophiſchen Formen aus ſtufenweiſe betrachten und ſpeculativ kritiſiren.

αα) Da kommen denn zuerſt die Thatſachen des Bewußtſeins und die Reflexion des Verſtandes darüber, die Popularphiloſophie im Gegenſatze zu der ſpeculativen (welche Popularphiloſophie in der Unmittelbarkeit ſtehet, und ein dogmatiſches Gemiſch von Empirismus und Verſtandesreflexion iſt, der zum geſunden Menſchenverſtande degradirte Kant, in der Philoſophie daſſelbe, was in der Theologie der Rationalismus; die Hauptrepräſentanten ſind Krug, Fries, Herbart, Beneke). Von dieſen Thatſachen aus und ihrer verſtandesmäßigen Auffaſſung polemiſirt man dann gegen die ſpeculative Idee, ganz bewußtlos darüber, daß die Philoſophie in der Phänomenologie des Geiſtes, der Logik u. ſ. w. die ſpeculative Kritik ſolcher Thatſachen und des Verſtandes längſt vollendet hat. Dieſes ja iſt gerade das Weſen der Philoſophie, die vorausgeſetzten, außerdem nach der Entwickelung der Weltgeſchichte ſo ſehr wechſelnden Thatſachen des Bewußtſeins aus der Verſtandesbetrachtung, welche ſelbſt bis zum Unſinn einer Herbart'ſchen Weltconſtruction fortgeht, emporzuheben in die Idee der Vernunft und die tiefere Vermittlung. Die wahren Thatſachen, wie z. B. die Identität von Sein und Wiſſen im Bewußtſein (nach Krug's Synthetismus) anerkennt auch die Philoſophie, aber ſie beweißt ſie und zeigt die ideelle Vermittlung und Nothwendigkeit, fängt erſt da an, wo die Popularphiloſophie ſtehen bleibt. Und ſonſt frage man etwa die Franzöſiſchen Materialiſten, ob ſie Freiheit, Unſterblichkeit, Gott als Thatſachen in ihrem Bewußtſein fanden und finden. Die Polemik nun jener Popularphi-

loſophie gegen die Idee hat auch insbeſondre, außer jenen vorausgeſetzten Thatſachen des Bewußtſeins, die formelle Verſtandeslogik zu ihrer Grundlage und in ihr beſonders den ſgt. Satz des Widerſpruchs, von welchem aus man mit Einem Schlage die ganze Speculation als ein Hirngeſpinnſt und unſinnige Scheindialektik über den Haufen zu werfen glaubt. Als wenn nicht die ſpeculative Logik die unwiderlegliche frei bewußte Auflöſung jener ganzen Verſtandesreflexion und ihrer Formen vollzogen hätte! Doch dieſe Logik ſtudirt, oder verſteht man, nach eignem Geſtändniſſe (Beneke), nicht. Die ſpeculative Logik zeigt, daß der Widerſpruch überall iſt, aber ſich ewig auflöſet; und daß nur dieſer Proceß die concrete Wahrheit des Würklichen iſt. Es iſt ſomit dieſe ganze Polemik nur die des Verſtandes gegen die Idee, und den Verſtand hat ja die Idee in ſich aufgehoben, hat ſich erwieſen aus innerer Nothwendigkeit als den Sieg und die Macht über den Verſtand. So kämpft man hier gegen die Idee fortwährend von Kategorieen aus, welche in der Logik als unwahr, als bloße Formen einſeitiger Verſtandesfixation bewieſen ſind. Es iſt hier nichts zu thun, als daß man zum Studium und Begreifen der Philoſophie auffordre; allein man wendet ſich mit Unmuth davon ab. So muß man dieſe Männer ſtehen laſſen.

ββ) Andere Männer gehen ſchon tiefer; die Tiefe der Zeit hat ſie ergriffen, ſie arbeiten ſo an der Dialektik, der Vermittlung der Momente. Aber ſie bleiben theils bei Vorausſetzungen ſtehen und unmittelbaren Geſtalten (wie Suabediſſen, Reinhold d. J., Troxler, und in anderer Weiſe ſelbſt Schelling und Baader), theils gerathen ſie noch dazu in Formalismus und Sche=

matismus der Idee, kommen ſo nicht zur freien Vermittlung des Begriffes (wie Krauſe, Wagner). Dieſe polemiſiren dann auch gegen die göttliche Vermittlung bei Hegel, welche ſie zum Theil zugleich als eine Vermittlung Gottes mit ſich vor der Weltſchöpfung faſſen, faſſen das göttliche Selbſterzeugen bei Hegel nur ſo auf, als wäre es Gottes Werden durch die Natur und Menſchheit, gehen hin und her zwiſchen Idee und Gemüth, Philoſophie und Religion, welche ſie unmittelbar verſchmelzen möchten, berufen ſich auf die Freiheit als Thatſache des Bewußtſeins u. ſ. w. Dieſe Männer haben einen unzureichenden Bund zwiſchen Unmittelbarkeit und Vermittlung errichtet, ein *juste-milieu*; aber es ſind tiefer ſtrebende Geiſter, und haben zum Theil mit großer Achtung von Hegel geſprochen.

γγ) Hieran ſchließt ſich endlich eine dritte Reihe an, welche eigentlich nicht die Tiefe und Größe der zweiten Reihe in Anſpruch nehmen kann (denn was ſie im Weſentlichen leiſten will, haben Suabediſſen, Krauſe, Troxler, Baader, Schelling ſchon geleiſtet in urſprünglicher Kraft und Originalität), allein doch dadurch in dieſe dritte Stufe zu erheben iſt, daß ſie die Philoſophie Hegel's aus ihr ſelbſt durchbrechen und ſo einen höheren Standpunct über dem vorausgeſetzten Hegel'ſchen gewinnen will. Dieſe Richtung macht jetzt den meiſten Lärm, und wird von ſehr Vielen für den Höhepunct der gegenwärtigen Philoſophie und das Gericht der troſtloſen Hegel'ſchen Speculation gehalten (m. vgl. z. B. Chalybäus, hiſtoriſche Entwickelung der ſpeculativen Philoſophie von Kant bis Hegel, am Ende dieſer Schrift, wo dann auf das künftige Geſchick der Philoſophie He-

gel's durch dieſe ſchon ertönenden Stimmen die Verſe angewandt werden:

„Dergleichen Stimmen gibt's, es iſt kein Zweifel!
Wie ſich der Sonne Scheinbild in den Dunſtkreis
Malt, eh' ſie kommt, ſo ſchreiten auch den großen
Geſchicken ihre Geiſter ſchon voran,
Und in dem Heute wandelt ſchon das Morgen;"

welche Verſe auf dieſe Stimmen bezogen faſt als eine Ironie klingen dürften). Als Repräſentanten dieſer Beſtrebungen ſind beſonders Fichte d. J., Weiße, Stahl, Fiſcher, Sengler, Chalybäus u. A. zu nennen, welche ſich auch in mehrfacher Beziehung näher an die neueſte Speculation Schelling's anzuſchließen ſuchen, jedoch Einige mit der Andeutuug, daß ſie die Sache doch noch beſſer und genügender als Meiſter Schelling zu behandeln hofften. Dabei iſt nicht an dem redlichen Streben dieſer Männer zu zweifeln, es iſt vornehmlich und weſentlich die Colliſion zwiſchen Religion und Philoſophie, welche dieſe Geiſter bewegt und treibt, da ſie es nicht über ſich bringen können, der Idee der Wahrheit die religiöſe Form zu opfern, ſondern eben nach jenem möglichſt nur poſitiven und unmittelbaren Bund zwiſchen beiden Sphären ſtreben. So ſtellen ſie ſich in die Mitte und Schwebe der Unmittelbarkeit und Vermittlung, eine unmittelbare vor- oder doch ideal-weltliche Vermittlung Gottes ſetzend nnd eine vermittelte hinzuſetzend, mit Gott als concretem beginnend, und doch ihn als concreten auch wieder als Reſultat ſeiner Weltvermittlung ſetzend, die Welt als That der abſoluten Willkühr Gottes, aber ſogleich wieder vielmehr als nothwendige That der Liebe faſſend, endlich einen ſonder=

baren Bund der Empirie und Philoſophie als der Freiheit und Nothwendigkeit (nach Schelling's Vorgang) oder auch wohl des Inhalts und der Form, bei Trentowski gar als ſinnlichen Anſchauens des Seienden und des Denkens der Vernunft in einer unverſtändlichen Weiſe verkündend. Sie ſprechen von der Logik als dem nicht nicht zu Denkenden („ein neues Wort — gleich macht's vornehmen Dunſt"), ferner von den empiriſchen Individuen der Natur und des Geiſtes mit all ihrer geſetzloſen Vielheit als von abſoluten Thaten Gottes, und um das doch dazwiſchen kommende Maaß- und Ordnungsloſe der Natur, und das Irren und Verkehrtſein des Geiſtes zu erklären, wird viel Fabelhaftes und Wunderbares vom Sündenfalle des Menſchen u. ſ. w. geſagt. Jene individuellen Thaten Gottes, abgeſehen von dieſen Verkehrungen, können ſie freilich nicht vernünftig conſtruiren, denn ſie ſollen auf der unendlich beſtimmenden nicht nach der Vernunft zu faſſenden aber doch vernünftigen Freiheit Gottes beruhen; ſondern ſie ſehen friſch in die Welt (auch die Mythen- und Wunderwelt und viele der Kritik gar ſehr verdächtige Geſchichten) hinein, und ſagen: Sehet, hier finden wir die Thaten Gottes; dabei gähren, fermentiren denn freilich mitunter die tiefſten Ideen bei ihnen, aber ſie werden meiſtens in die Unmittelbarkeit verflacht. Sie ſind mehr oder weniger von Hegel inficirt (vielleicht dürfte, wenn man das abzöge, was ſie Hegel verdanken, wenig wahrhaft Philoſophiſches, jedenfalls ſehr viel Unphiloſophiſches zurückbleiben), erkennen ihn theilweiſe an, beſonders ſeine Logik, machen auch wohl neue Logik mit großer Willkühr (und in dieſen neuen Logiken wird nun gar, wenn man das Hegel'ſche

abzieht, nur Unlogiſches zurückbleiben, denn ſie ſind nur Entſtellungen und vollkommne Verflachungen der Logik Hegel's mit kaum begreiflichen Dingen, wie z. B. Setzen der Qualität nach der Quantität nach einem ganz abſtracten Schema bei Fichte, oder Hereinziehen von Raum, Zeit, Bewegung bei Weiße, welches beweißt, daß dieſer nicht einmal die reine denkende von der anſchauend denkenden Idee zu unterſcheiden vermag); endlich ſind ſie noch nicht über die Verſicherungen eines tieferen Syſtems, welches etwa als ſpeculativ anſchauender Geiſt bezeichnet wird (Bund oder Ehe der Empirie und Vernunft), hinausgekommen; denn, ſo ſehr man ſich bemühet, ſieht man noch nichts tiefer Philoſophiſches, wohl aber viel unphiloſophiſches Weſen. Dabei nun polemiſiren ſie tüchtig gegen die ſpeculative Idee Hegel's, mit der Miene der Ueberlegenheit über den großen Mann. Sie nennen das Syſtem mit faſt naiver Geſprächigkeit Dogmatismus, Formalismus, Syſtem der Nothwendigkeit, der Rationalität, Pantheismus u. ſ. w. (ſie polemiſiren auch von der Unmittelbarkeit her gegen Hegel's Gott, Unſterblichkeit, Freiheit — doch wir haben dieſes ſchon oben behandelt, und es iſt nur unphiloſophiſche Gährung der Unmittelbarkeit, Gerede, wie es die Religiöſen vorbringen). Alſo ſagt man, das Syſtem ſei Dogmatismus, unterbaue ſich nicht durch eine Erkenntnißlehre, theils nicht berückſichtigend die entſcheidenden Ausſprüche Hegel's über eine Erkenntnißlehre vor dem Erkennen, theils ſelbſt, um eine Erkenntnißtheorie aufzuſtellen (Fichte), nur eine verſeichtigte Philoſophie und Phänomenologie des Geiſtes gebend, den degradirten Hegel für den über ſich hinaus-

gehenden ausgebend, theils endlich nicht erwägend, daß die Philoſophie nur von dem ſeiner ſelbſt gewiſſen Denken ausgeht und ſich nur beweiſet einerſeits in der weltgeſchichtlichen Entfaltung, andererſeits durch das Begreifen ſelbſt; heutzutage, wo das Denken frei zu ſich ſelbſt gekommen iſt, iſt eine andere Anſicht faſt lächerlich und thörigt zu nennen. Hiermit hängt denn der Vorwurf zuſammen, die Philoſophie behaupte nur die Identität von Denken und Sein; und dieſe Annahme iſt allerdings die abſolute Vorausſetzung aller Philoſophie; denn Philoſophiren heißt ja eben das Würkliche denkend faſſen, ſetzt alſo voraus, daß das Denken das übergreifende Princip deſſelben iſt; allein dieſe Vorausſetzung wird eben ſo in der Philoſophie geſetzt und bewieſen; die ganze Logik iſt dieſer Beweis, eben ſo auch die ganze Philoſophie der Natur und des Geiſtes. Allerdings aber lehrt die Philoſophie auch ebenſoſehr den Unterſchied des Denkens und Seins, weiß aber das erſtere als das über ſein Anderes zugleich Uebergreifende. Und überhaupt hat ſie ja die ganze neuere Philoſophie als Vermittlungsproceß von Sein und Denken vor ſich, und vollzieht dieſe Vermittlung nun rein in der Nothwendigkeit der Idee, welche eben der ſeiende Begriff des Ganzen iſt, theils in dem Elemente der Diremtion, des Urtheils von Denken und Sein (wie in der Natur und dem endlichen Geiſte, concret betrachtet), theils in der abſoluten Identität, wie in dem unendlichen Geiſte, dem ſich ſelbſt ſein Sein ſeienden Denken. Indem man nun aber ferner die Philoſophie beſchuldigt, eben das Denken, den Begriff, die Form zur Totalität zu erheben, dieſen aber das Sein, den concreten Inhalt, den Kern (wie bei Chalybäus),

dann auch den Willen, die freie That, die Perſön-
lichkeit (als welche jener ſeiende Kern, die Subſtanz
des Denkens ſei) entgegenſtellt oder unterlegt: ſo beſchul-
digt man von dieſen Principien aus die ſpeculative Idee
des Formalismus und der Begriffs-Rationalität,
nennt ſie Syſtem der Nothwendigkeit und Negati-
vität, Apriorität, Abſtraction, des unendlichen
Werdens ohne die ſeiende Ruhe, macht wohl gar (wie
Chalybäus) Conſtruction der neueſten Philoſophie in die
Seiten der Subſtanz und der Denkform, ſtellt als
deren einſeitige Repräſentanten Herbart und Hegel auf,
und fordert nun eine tiefere Vermittlung dieſer Gegenſätze
als das höhere Syſtem. So ſagt man denn, das Denken
ſelbſt müſſe ſich durchbrechen, über ſich hinaus auf ein
Anderes hinweiſen. Aber dieſes Alles ſind nur gedanken-
loſe Tiraden, die Keiner vorbringen wird, in welchem
die Philoſophie zum allgegenwärtigen Bewußtſein ge-
kommen iſt. Denn die Philoſophie iſt der Begriff, die
Idee der Würklichkeit; man beſitzt etwas nicht philoſo-
phiſch, wenn man es nicht denkend, begreifend beſitzt. Nun
weiſet allerdings das Denken auf ein Anderes hin, das
Sein und das Wollen (nach verſchiedenen Sphären),
aber auf dieſes kann es aus ſich nur als auf ſein Anderes
hinweiſen, und falls dieſes Andere ſoll begriffen werden,
alſo philoſophiſch gefaßt, muß der Begriff, die Idee, die
Vernunft ſein Princip ſein, alſo die übergreifende Tota-
lität, welches ſo klar iſt, daß es keines Wortes weiter
bedarf; falls es aber nicht im Begriffe aufgehet, wie
die nur empiriſche Nothwendigkeit, oder die Willkühr,
iſt es nicht philoſophiſch zu beſtimmen, obſchon auch ſo
ſein Princip im Begriffe liegt, aber dem im Andern ent-

äußerten nicht in ſich reflectirten Begriffe, welche Entäußerung die Philoſophie erſt abſtreift und aufhebt, um die wahre Würklichkeit als Identität des Begriffes und Seins zu erhalten. Dort aber ſubſtituirt man ſogar dem göttlichen Willen die Willkühr (denn der wahre Wille iſt nur die Objectivität und beſtimmende Bethätigung des Begriffes), ſetzet dem Denken einen Kern unter, etwa die Perſönlichkeit, ſagt ſo, es müſſe dem Denken ein Denkendes u. ſ. w. zu Grunde liegen — als wenn nicht die Philoſophie eben das fürſichſeiende Denken, die Einzelheit und Subjectivität als das höchſte Selbſtreſultat der Idee und die abſolute Ruhe alles Werdens nachwieſe, alſo die Vermittlung des dort unmittelbar Vorausgeſetzten vollzöge! Und wenn nun gar geſagt wird, die Philoſophie habe keinen rechten Inhalt, dieſer gehe auf in der Form, ſo ſollte man erſt die Logik ſtudiren, um das Verhältniß, beſtimmter den Unterſchied wie die Identität von Form und Inhalt zu erkennen, und einzuſehen, daß der Inhalt nur die in ſich reflectirte und gleichſam zum Stehen kommende Formidealität iſt. Es iſt ſo dieſes Alles nur ein bewußtloſes Schwätzen, welches noch gar nicht in die Tiefe der Idee eingedrungen iſt, und welchem dann wieder Bedürfniſſe der Unmittelbarkeit, des Gemüths, der Religion zu Grunde legen. Alle dieſe Erſtarrungen löſen ſich auf und werden flüſſig in der Bewegung der Idee.

Es erhellet hieraus, daß dieſe Männer ſämmtlich, ſtatt über Hegel hinaus zu ſein, noch tief unter ihm ſtehen, daß ſie in unſeeliger Halbheit, im Zwitterbunde der Religion und Philoſophie, der Unmittelbarkeit und Vermittlung, der Empirie und Vernunft leben, und von

ſolcher Grundlage aus gegen Hegel polemiſiren, weshalb denn dieſe Polemik in ſich ſelbſt nichtig iſt, ſo wie ihre Standpuncte in der Philoſophie überwunden und aufgelöſt ſind. Aber wohinter am wenigſten ſtecket, das muß man am meiſten verſichern und in hohen Redensarten auspoſaunen, damit es Beifall finde, und dieſer Beifall geht nun von ähnlichen Halbheiten aus.

3) Während ſo dieſe Polemiker alle an Hegel ſcheitern und ſich nur den Kopf einrennen müſſen, bleibt dieſer der feſtſtehende Geiſt von weltbewegender Größe, der nun einmal, es hilft Alles nichts, den Begriff der Würklichkeit abſolut eröffnet hat, um den die Zeit kreiſet und den ſie immer mehr anerkennen wird; denn alle jene Verſuche der Polemik, alle jene Negativen dienen nur zur Verherrlichung und zur Verklärung der Wahrheit, wie einſt die Verfolgungen des Chriſtenthums.

Der wahre Fortgang der Weltgeſchichte in philoſophiſcher Beziehung iſt daher vielmehr ein concretes Durcharbeiten der in Hegel gegebenen Grundlage der abſoluten Idee durch alle Würklichkeit der Natur wie des Geiſtes, ein Sichſelbſtbeſtimmen und Concresciren der Idee bis zu den Einzelmomenten des Begriffes und ſeiner Verwürklichung. Dadurch wird die Philoſophie, der Gedanke vollends die Macht des Lebens und damit der Drang der Zeit befriedigt. So realiſirt ſich die Idee allſeitig, und verklärt dann auch die Unmittelbarkeit des Lebens. Dieſes führt uns daher zum zweiten und dritten Abſchnitte dieſes Theils.

Zweiter Abſchnitt.

Die abſolute Philoſophie in ihrer Selbſtbeſtimmung und Ausbreitung über alle Würklichkeit; das Geiſterreich oder die Gemeinde der Idee.

1) So die Philoſophie als erſchienen in ihrer erſten abſoluten Würklichkeit in Hegel iſt nun wohl noch ein Proceß ihrer weiteren Realiſirung in ſich; jedoch hat dieſer nicht die Bedeutung eines Aufgehobenwerdens der abſoluten Idee in einen weiteren tieferen Grund (wie etwa das Judenthum in das Chriſtenthum, Platon in Ariſtoteles aufgehoben wurde), ſondern nur die Bedeutung eines immanenten, in dem abſoluten würklichen Grunde bleibenden, weiteren Beſtimmens und ſo Realiſirens der Idee durch alle Glieder hin bis zu den ſpecifiſch-letzten Begriffsmomenten. Es iſt nehmlich nicht nothwendig ſo wie nicht möglich, ja es würde der weltgeſchichtlichen Entwickelung der Idee widerſprechen, daß ſich das vollendete Syſtem der Idee in Einem Menſchen oder mit Einem Schlage hinſtelle. Es kann ſich ſogar die Idee zunächſt nur in großer Allgemeinheit darſtellen, aber deshalb doch ſofort die abſolute Idee ſein, nehmlich dieſe eben noch in der Allgemeinheit, der Grundlage, wie der Baum ſchon im Samen oder in der Wurzel ſeine abſolute Grundlage hat. Und ferner können die beſonderen Ideen als Momente der Idee noch ganz allgemein, aber natürlich als Momente der abſoluten Idee ſchon concret in ſich daſtehen, und doch ſchon die abſoluten Ideen der verſchiedenen Sphären, nehmlich in ihrer Allgemeinheit, ſein. So z. B. die Ideen der Pflanze, des Thiers, der Kunſt, der Religion, und wenn ſie auch nur noch in

der Allgemeinheit der Hegel'ſchen Encyklopädie gehalten ſind. So z. B. hat Hegel in der Encyklopädie (§. 371 — 373) den ganz allgemeinen Begriff der Krankheit und ihrer Heilung, den Grundbegriff der mediciniſchen Wiſſenſchaft aufgeſtellt, und nun ſagt ſelbſt weiter in dieſer Beziehung (§. 373 Anm.): „So allgemein und daher in Vergleich mit den ſo mannichfachen Krankheitserſcheinungen ungenügend die im §. und in der Anmerkung vorgetragenen Beſtimmungen ſind, ſoſehr iſt es nur die feſte Grundlage des Begriffes, welche ſowohl durch das Beſondre hindurchzuführen iſt, als vollends das, was der in die Aeuſſerlichkeit des Specifiſchen verſenkten Gewohnheit als extravaggnt und bizarr, ſowohl in Krankheitserſcheinungen als in Heilweiſen, vorkommt, verſtändlich zu machen vermag." Und ſo hat denn der Verf. gerade in dieſer Beziehung (in ſeiner ſchon genannten Schrift: der Begriff der organiſchen Heilung des Menſchen) ſelbſt den Verſuch gemacht, den Begriff der Krankheit und Heilung und die darin liegenden Momente näher zu exponiren, aber doch noch nicht, um ein entwickeltes Syſtem der Heilkunde aufzuſtellen, welches noch weitere Specification der Begriffe ſowohl als der Erfahrung erfordert, ſondern um eine nähere Vermittlung zwiſchen jenen §§. Hegel's und der Arzneiwiſſenſchaft zu begründen, und namentlich die verſchiedenen Heilweiſen der Gegenwart als Momente der Idee nachzuweiſen.

Die allgemeinſte Grundlage alſo, worauf ſich die Beſonderung entwickeln muß, iſt die Idee, wie ſie in Hegel's Encyklopädie dargeſtellt iſt. Hegel ſelbſt ſagt (§. 16): „Als Encyklopädie wird die Wiſſenſchaft nicht in der ausführlichen Entwickelung ihrer Beſon-

derung dargeſtellt, ſondern iſt auf die Anfänge und die Grundbegriffe der beſondern Wiſſenſchaften zu beſchränken“ (was freilich immer noch willkührlich bleibt, da keine beſtimmte Grenze gezogen werden kann, ſondern die Idee ſich ſpecificirend fortſchreitet). Er gibt dann in der Anmerkung noch einiges Nähere über die Beſonderung an, und bemerkt namentlich, wie dieſe zu letzten Begriffsmomenten kommen, und von da aus in die empiriſche Individualiſirung, ſomit zugleich Entäußerung übergehe (wie wir ſchon von Platon anführten, daß er verlangt, man ſolle das Ἓν erſt in τὰ πόλλα entfalten, ehe man in das ἄπειρον ſich entäußere). „Das Poſitive der Wiſſenſchaften, ſagt er, iſt von verſchiedener Art. Ihr an ſich rationaler Anfang geht in das Zufällige dadurch über, daß ſie das Allgemeine in die empiriſche Einzelheit und Würklichkeit herunterzuführen haben. In dieſem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der Begriff, ſondern können nur Gründe geltend gemacht werden. Die Rechtswiſſenſchaft z. B. oder das Syſtem der directen und indirecten Abgaben, erfordern letzte genaue Entſcheidung, die außer dem An- und Fürſichbeſtimmtſein des Begriffes liegen und daher eine Breite für die Beſtimmung zulaſſen, die nach einem Grunde ſo und nach einem andern anders gefaßt werden kann, und keines ſichern Letzten fähig iſt. Ebenſo verläuft ſich die Idee der Natur in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die Naturgeſchichte, Erdbeſchreibung, Medicin u. ſ. f. geräth in Beſtimmungen der Exiſtenz, in Arten und Unterſchiede, die von äuſſerlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft beſtimmt ſind. Auch die Geſchichte gehört hierher, inſofern die Idee ihr Weſen, deren Erſcheinung aber in der

Zufälligkeit und im Felde der Willkühr iſt." Damit vgl. m. das im erſten Theile Entwickelte, dann auch Hegel, Encyklopädie §. 250 Anm. „Spuren der Begriffsentwikkelung u. ſ. w."

Auf dieſe Weiſe iſt denn der in ſich geſchloſſene Totalkreis der Encyklopädie weiter immanent zu beſtimmen, zu beſondern, auch in der Weltgeſchichte zu entfalten und darin die Verwürklichung in Zeit und Raum nach der Nothwendigkeit der Idee ſowohl als endlich auch in empiriſcher Beſtimmtheit durch den unmittelbar anſchauenden Geiſt nachzuweiſen, wie wir ja in dieſer Schrift den Verſuch gemacht haben, die Philoſophie in dieſer umfaſſenden Weiſe zu entwickeln, wie Hegel ſelbſt ſchon auch die Religion und Kunſt ſo dargeſtellt hat. Um jene empiriſche Nachweiſung hängt ſich dann die ganze Zufälligkeit der Unmittelbarkeit herum, und dieſe iſt der Philoſophie unweſentlich und wird den beſondern empiriſchen Wiſſenſchaften überlaſſen, und in dieſer Beziehung gehet dann zwar nicht die Philoſophie, welche in ſich geſchloſſene Totalität iſt, wohl aber der unmittelbar anſchauende, der empiriſche Geiſt in die äußere Unendlichkeit fort, wie Medicin, Geſchichte u. ſ. w., welche äußere Unendlichkeit allerdings für die empiriſche That, z. B. eine einzelne individuelle Heilung durchaus nothwendig iſt, und ſo braucht der Geiſt nicht zu fürchten, daß er jemals fertig werde, obſchon die Philoſophie nur in der fertigen Ruhe und Bewegung der Idee Befriedigung hat, und dieſe innere Unendlichkeit auch in der erfüllten Zeit würklich erreicht. Die Beſonderung aber und Durchführung durch alle Würklichkeit iſt nun der Beruf des Geiſterreiches der Idee, welchen die Jünger derſelben in

der Zukunft zu erfüllen haben, nachdem der Meiſter Hegel ſchon tüchtig vorgearbeitet hat.

2) Dieſes Geiſterreich, dieſe Gemeinde der Idee hat zur Vorausſetzung das ſchöpferiſche Reproduciren der Idee, ohne welches die Philoſophie mehr ein nur Angelerntes und Fremdes bleibt, und ohne welches an keine gediegene Fortbildung zu denken iſt, ſondern nur äuſſerlich-ſchematiſche und formelle Arbeiten zum Vorſchein kommen. Ja es iſt beſtimmt zu behaupten, daß, wer nicht die abſolute Idee von Raum in ſich ſchafft, oder vielmehr in welchem ſie ſich nicht von Neuem erzeugt zugleich mit Durchlaufen ihrer Wehen, der Kämpfe und Zweifel, und Ueberwindung derſelben, daß ein ſolcher noch nicht in der rechten geiſtigen Tiefe ſtehet. Und eben deshalb gibt es auch Abfälle von der Idee, welche aber immer ihre Beſchränktheit im Individuum und anderweitige in demſelben überwiegende (z. B. religiöſe) Intereſſen vorausſetzen, daher aber nicht eigentlich Abfälle von der Idee, ſondern von ihrem Formalismus in einem Individuum ſind, und das gegen ſein eignes nicht befriedigendes Denken ſich vom Gemüthe u. ſ. w. aus wendende Individuum. Denn von der Idee ſelbſt iſt Abfall ohnmöglich, weil ſie die Offenbarung der Wahrheit, die Auflöſung aller Standpuncte und aller Widerſprüche iſt.

Die beſtehende Gemeinde der Idee, dieſes Geiſterreich nennt man nun die Hegelſche Schule, welcher mithin jene Arbeit der allſeitigen Offenbarung und Verwürklichung der Idee obliegt. Auf den Ausdruck: „Schule“ iſt kein Gewicht zu legen, da ſich die Glieder der Idee vielmehr als deren lebendiges Daſein wenn auch mit individueller

Beſchränktheit wiſſen Sowie vielmehr die chriſtliche Gemeinde und Gemeinſchaft der Geiſter keine chriſtliche Schule iſt, ſo auch nicht die Gemeinſchaft und Gemeinde der abſoluten Idee, da ſie ihrem Weſen nach der Beſchränktheit der Schule entnommen iſt, obſchon allerdings Jeder auch hier eine Schule durchzumachen hat und Viele nie über die Schülerſchaft wahrhaft hinauskommen. Die freien Männer der abſoluten Philoſophie in ihrer Gemeinſchaft mögen und wollen lieber genannt ſein das „Geiſterreich der Idee.“

Betrachten wir nun dieſes Geiſterreich nach ſeiner gegenwärtigen Würklichkeit, ſo finden wir es im Allgemeinen ſchon zahlreich, aber noch nicht hinlänglich herabgeſenkt in die concreten Sphären des Lebens und der empiriſchen Wiſſenſchaft, weshalb in ihm bis jetzt, wo man noch mehr mit der Verdauung der vorhandenen Idee und des Allgemeinen beſchäftigt iſt, noch nicht viel für die Durchführung der Idee geleiſtet iſt; jedoch ſchon fängt es an in allen ſpecielleren Sphären zu dämmern und lichter zu werden; ſchon beginnt das Eindringen der Idee in dieſelben; ſchon will ſich eine umfaſſende literariſche Zeitung (die Halliſchen Jahrbücher) als Bewußtſein der Zeit nach allen Richtungen hin conſtituiren, und ſchon haben die Berliner Jahrbücher Vieles geleiſtet.

Allein der Natur der Sache nach ſtellen ſich in dieſem Geiſterreiche ſelbſt die weltgeſchichtlichen Momente der Idee auch wieder in beſondern Totalitäten heraus, und ſo treten extreme Richtungen neben der gediegenen Fortbildung hervor, welche aber gleichfalls im Endziele zu der Verherrlichung und Anerkennung der Idee mitwürken müſſen. Da nun das eine Moment die negative Freiheit der

Idee, das andere die Bewahrung der poſitiven concreten Würklichkeit iſt, welche beiden Momente in der Einheit der Idee durcheinander vermittelt und aufgehoben werden zu der Wahrheit: ſo finden wir in jenem Geiſterreiche ſelbſt erſtens eine Reihe der negativen Freiheit, zweitens eine Reihe der poſitiven Bewahrung, und drittens eine wahrhaft ſpeculative Reihe. So erzeugen ſich die Gegenſätze der Zeit, die mehr negativ-denkende und kritiſche und die mehr poſitiv-gläubige Richtung in der Philoſophie ſelbſt von Neuem, welche Philoſophie ſich eben hierdurch nach beiden Seiten hin mit der unmittelbareren Würklichkeit vermittelt, und durch Ueberwindung dieſer ihrer Gegenſätze und mit ihnen der Gegenſätze aller Würklichkeit ſich zur vollſtändigen Macht des Lebens erhebt. Nur durch Aufnahme jener Gegenſätze in ſich ſelbſt kann die Philoſophie völlig überwinden und ihren vollſtändigen Triumph feiern. So zeigt ſich das, was man auf den erſten Blick für eine Entartung und Entſtellung halten möchte, doch in der Vernunft und Nothwendigkeit des Ganzen gegründet.

Wir haben demnach:

a) die mehr negative und kritiſche Richtung, welche eben deshalb, weil ſie den feſten Gehalt verflüchtigt, ſehr leicht in das Extrem der ſinnlichen Luſt und geiſtigen Ironie (als der höchſten Spitze dieſer Negation) verfällt, weil ſie nun einerſeits an der ſinnlichen Individualität ſich doch zu halten ſucht, anderentheils alle Formen in den Strudel der Bewegung zuſammenreißt. An und für ſich aber iſt dieſes Moment ein nothwendiges der Idee, denn dieſe iſt zugleich negativ und kritiſch gegen alle Unmittelbarkeit. Durch dieſe Form nimmt die

Philoſophie den Rationalismus der Gegenwart und ihre kritiſche Tendenz in ſich herein, und macht das bisher Feſte wankend und löſt es auf. In dieſer Tendenz ſtehen namentlich Richter, Strauß, Vathke (Strauß ſagt ſelbſt, daß er ſich zur linken Seite ſchlage; er unterſcheidet auch eine linke und rechte Seite und eine Mitte, allein er hält die linke Seite für die wahrſte, für die freie Idee, und beſtimmt demnach überhaupt die Formen anders). Was dieſe in religiös-kritiſchem, aber Richter auch zugleich in poſitivem, doch auf jene Negation gegründetem, Streben, den Himmel mit aller Gewalt auf die Erde herabzuziehen, verſucht und geleiſtet haben und zu leiſten fortfahren, iſt allgemein bekannt. Die Leiſtungen von Strauß, Vathke u. A. bilden allerdings eine abſtracte Seite der Idee; allein die Kritik hat ſich bei ihnen mit einſeitiger Schärfe der Negativität (wie einſt bei Niebuhr u. ſ. w.) entfaltet, und ſo ſieht man ſich ſchon genöthigt, hier und da wieder einige Schritte zurückzugehen: und dieſer ganzen Tendenz tritt dann überhaupt von der Philoſophie ſelbſt aus ein poſitives Extrem befangen in der Unmittelbarkeit, obſchon als philoſophiſch auch eine Vermittlung in dieſe hereinbringend, entgegen (in Göſchel, Bauer u. A.).

Dieſe Negativität hat ſich denn auch in politiſcher, moraliſcher, äſthetiſcher, nicht blos religiöſer Sphäre, und zwar in einer excentriſch-ironiſchen Weiſe, herausgeſtellt in dem ſgt. jungen Deutſchland, welches Saft, Fleiſch und Leben in die Idee bringen will, und von literariſch-äſthetiſchem Standpuncte aus Gährungen in die Welt bringt, aber vielmehr im Fleiſche befangen bleibt und keine philoſophiſche That vollbringen kann, daher von

der Philoſophie als eine ſchillernde Flachheit verworfen wird.

b) Das andere Extrem iſt nun das Befangenſein in der poſitiven Unmittelbarkeit, welcher nur die Form der Idee gegeben wird, ſo daß man ſich die Befriedigung des Begriffes zu geben vermeint; allein es fehlet hier die wahre Freiheit des Begriffes, und der denkende Geiſt erſcheint vielmehr gefeſſelt, obwohl ſich Tiefe des Gemüths offenbart. Hierher gehören beſonders ſehr achtungswerthe Männer, denen es Ernſt mit dem Höchſten iſt, welche aber nicht denkend durchzudringen vermögen, wie Göſchel, Bauer, Erdmann, Leo, Billroth u. A., denen man dann auch Fichte, Weiße, Fiſcher u. A. anſchließen könnte, wenn dieſe nicht das Syſtem Hegel's durchbrochen zu haben vermeinten, während jene nur die richtige Auffaſſung deſſelben zu geben behaupten.

c) Hiergegen beſtehet nun auch ein Reich der Geiſter, welche die Idee wahrhaft, in der ſpeculativen Vermittlung von Form und Inhalt, denkender und ſeiender Vernunft fortzubilden ſtrebten und ſtreben, und ſo das wahre freie Reich der Idee bilden. Hierher ſind zu rechnen: Gabler, Daub, Marheineke, Gans, Hinrichs, v. Henning, Hotho, Kapp, Michelet, Feuerbach, Roſenkranz, Schaller, Echtermeyer, Ruge, Bieſe, Matthias, Schmidt, Fränkel, Förſter, Schulze und viele Andere. Mögen auch unter dieſen manche ſpeciellere Gegenſätze herrſchen: immer doch ſind ſie in der wahren ſpeculativen Grundidee einig. Und auch ſich ſelbſt wünſchte der Verf. in dieſe Reihe ſtellen zu dürfen, wenn er nicht das Urtheil über ihn Anderen überlaſſen müßte. Auf die beſondern Verdienſte dieſer Männer

ſoll hier nicht näher eingegangen werden; ſie ſtehen noch zu ſehr in der Zeit und ſind noch meiſtens in lebendigem Fortarbeiten begriffen. Nur im Allgemeinen iſt zu bemerken, daß dieſe Männer theils zum Verſtändniſſe der Idee hinarbeiten und Apologieen deſſelben geben, theils auch dieſelbe in mehreren Beziehungen zu ſpecificiren und durch alle Würklichkeit hindurchzuführen begonnen haben, wie durch die Sphären der Geſchichte, des Rechts, der Kunſt, der Medicin, der Theologie, Philologie; am wenigſten iſt immer noch in Beziehung auf die Natur geleiſtet worden. Das Weſentlichſte aber und Allgemeinſte in letzterer Beziehung iſt dieſes, daß die in die beſondern Gebiete eindringende Idee wie eine in derſelben aufgehende Sonne die einſeitigen Gegenſätze, Extreme und Vorausſetzungen in dieſen Sphären auflöſt, ſie in den Begriff erhebt und in ſeinem concreten Elemente entfaltet. So hebt ſie überall gleichmäßig die poſitive Starrheit wie das abſtracte Denken auf, den Poſitivismus wie Rationalismus in Staat, Kunſt, Religion, Wiſſenſchaft, vermittelt den Supranaturalismus und Rationalismus durcheinander zur Idee des Chriſtenthums, und begreift deſſen Momente, vermittelt die Alloopathie nnd Homöopathie durcheinander zum wahren Begriffe der organiſchen Heilung, die hiſtoriſche und rationale Rechts- und Staatsſchule zu der Idee des Rechts und Staates in allen Momenten ihrer Gliederung u. ſ. w. Dieſes iſt die Thätigkeit und Arbeit der gegenwärtigen Philoſophie, ſie enthüllt die Wahrheit.

3) Was alſo dieſes wahrhafte Reich der Idee zu leiſten hat, iſt nach dem Obigen die Durchführung der

Idee zur concreten Vollendung und Erhebung derſelben zur praktiſchen Macht auch der Unmittelbarkeit. Denn vor Allem muß auch das Individuum ſich ſelbſt heiligen und verklären aus der Idee, als welche ebenſoſehr die praktiſche Kraft des Lebens ſein muß. Doch ſchadet es natürlich der Idee nichts, wenn auch einzelne Philoſophen ſich von dem Böſen beherrſchen, alſo ihre Erkenntniß und ihr Thun auseinanderfallen laſſen. Solche Thaten und Momente ſind allerdings Gottverlaſſen, und ſelbſt Jeſus Chriſtus rief ja in einem Momente der Verdüſterung und Gottverlaſſenheit: „Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen!“

Dieſe Vollendung nun der Idee, welche noch in der Zukunft liegt, iſt auch das Ende dieſer Schrift, welche in dem dritten Abſchnitte dieſes Theils über ſich ſelbſt hinaus aus der Vergangenheit und Gegenwart auf die Zukunft nur eben hin-deuten kann.

Dritter Abſchnitt.

Die Vollendung der Idee und der Welt.

1) Das Bedürfniß der Idee iſt dieſes, durch die Beſonderung des Allgemeinen hin zum Einzelnen des Begriffes, zu ſeinen ſpeciellſten Formen zu gelangen, d. h. ſich zu vollenden. Die Gegenwart iſt ſelbſt der Anfang dieſer vollendenden Bewegung; nur zwei Grundhebel dieſer Zeit gibt es: die Idee und ihr Extrem der Materialismus; in allen Beziehungen hat die Schöpferkraft ihre höchſte Formen erreicht, ja nun ſogar auch in der Philoſophie; ſo bleibt nur die Fortbewegung, die allerdings gleichfalls noch ſchöpferiſche, und der Genuß.

Allmählig mehr und mehr erſtirbt der ſchaffende Geiſt in Staat, Kunſt, Religion; und über den Ruinen der großen Bewegungen der Vergangenheit flattert die Eule der Minerva, und verkündigt in Einem ebenſoſehr das Erſterben der unmittelbaren Größe als den Aufgang des göttlichen Gedankenreichs, des tauſendjährigen Reiches; die Welt wird getödtet, damit der Himmel ſich erhebe, und für die Welt bleibt nur noch das Bienenmäßige Treiben des materiellen Volks, der Idee aber der Genuß der unendlichen Vergangenheit aufbewahrt in der Erinnerung der Gegenwart. Und ſo ſehen wir einer eigenthümlichen Zeit entgegen, dem Greiſen-Alter der Menſchheit, worin auf der einen Seite das Niedere, das Fleiſch erſtarrt in dem Mechanismus der Materie, wobei der Gedanke die Materie auf ihre höchſte Stufe zu mechaniſiren helfen muß, auf der andern Seite der Geiſt in der von irrdiſchen Intereſſen freien Idealität lebt, bis der Geiſt ſich vollendet dem Irrdiſchen entziehet, ſo dieſes völlig erſtarrt und in ſeiner Erſtarrung ſich entzündet — der Untergang der Menſchheit und der Erde als Durchgang zu einem neuen Reiche der Entwickelung.

2) Iſt nehmlich jene Vollendung der Idee in irgend einem Kreiſe durch die Verbindung der Empirie und Philoſophie eingetreten, ſo iſt hier das Streben beruhigt, und das abſolute Ziel erreicht — nur die empiriſche Bewegung ſchreitet in äußerer Unendlichkeit fort, iſt das Erſcheinen des ſpeciellen Weſens, ſomit auch das unendliche Scheinen in der unmittelbaren Welt. Von ſolchen ſpeciellſten Formen entläßt ſich dann der Geiſt in die unmittelbare Welt, und hier wird er empiriſch und praktiſch, aber zugleich die Unmittelbarkeit in der Idee

haltend. Iſt die Vollendung im Ganzen erreicht, ſo entläßt ſich die ganze Idee nur noch in die Unmittelbarkeit der Welt, hat Alles im Begriffe verklärt, aber mit dem höchſten Losreißen der Idee von der Welt hat ſich auch der Erd- und Menſchheitsgeiſt allmählig losgeriſſen von der Materie oder iſt im Extreme dazu verſenkt in ſie — und ſo hat ſich die Weltgeſchichte in dieſer Beſtimmtheit vollendet, die productive Kraft erliſcht, der Greis — ſtirbt — aber Gott lebt unendlich, und offenbart ſich in ewig-unendlicher Herrlichkeit ſtets von Neuem. So wird dieſe Weltgeſchichte enden durch Erſterben der Productivität, nicht in ſchrecklichem Morde, wie neuerlicher Fanatismus des Tragiſchen prophezeit hat.

3) Denn es iſt die Idee die Macht des Allebens, und die Natur wie der Menſchengeiſt nur geſetzt zu ihrer Selbſtvermittlung, und ſo in Harmonie mit ihr. Das Höchſte iſt nicht die Arbeit in der Unmittelbarkeit, ſondern die ideale Verklärung. Iſt dieſe erreicht, ſo iſt Gott — befriedigt, der Zweck der Natur und Menſchheit vollendet, dieſer alſo mit der Vollendung der Idee aufgehoben — und dann offenbart ſich Gott in neuer Erſcheinung der Weltgeſchichte — das Kind nimmt den Greis auf, und der neue Kreislauf beginnt. Nur die unendliche Ruhe in der unendloſen Bewegung, nur das ewige Weſen in der zeitlich-endloſen Erſcheinung iſt alle Würklichkeit mit allem Scheinen. Wir aber wollen den Blick von der Zeit hinaufwenden zur Ewigkeit, und ſo leben in der Seeligkeit der Idee, in dem gegenwärtigen Himmel, in Gott.

Schluß.

Der Totalſchluß der Idee offenbarte ſich uns am Ende des erſten Theils in ſeinem an und für ſich ſeienden Weſen als ein Schluß von drei Schlüſſen, ſo daß die drei Momente der logiſchen, natürlichen und geiſtigen Idee ſich durch drei Schlüſſe hin vermittelten, deren letzter dann zugleich der über die andern hinausgreifende Totalſchluß iſt. Nun haben wir hier am Ende des dritten Theils denſelben Schluß in ſeiner abſolut concreten Totalität vor uns, ſo daß dieſer nun zu Momenten hat: erſtens, die an und für ſich ſeiende Idee ſelbſt in ihrer Totalität, zweitens, die ſich durch die Welt hin entwickelnde philoſophiſche Idee, und drittens, die abſolut realiſirte oder würkliche philoſophiſche Idee. Dieſer Schluß beſtehet alſo wieder aus drei Schlüſſen, indem:

1) die an und fürſichſeiende Idee die immanente Grundlage iſt, welche unmittelbar werdend durch die Weltgeſchichte endlich in die abſolut würkliche Philoſophie übergeht;
2) die durch die Welt werdende Idee die unmittelbare Vorausſetzung iſt, welche die abſolut würkliche Idee als Blüthe hervortreibt, ſo daß nun dieſe das Setzen der an und für ſich ſeienden Idee iſt;
3) die abſolut würkliche Idee ſelbſt zur Grundprämiſſe wird, welche durch die zweite Prämiſſe der nun geſetzten an und für ſich ſeienden Idee auch die werdende Idee ſetzet, ſomit der abſolut concrete Totalſchluß der Idee der Philoſophie iſt. Mit ihm daher ſchließet auch dieſe Schrift.

Verbeſſerungen und Zuſätze.

---

1) Zum Syſteme Platon's (S. 190 — 198).

Der näheren Beſtimmung und genaueren Erkenntniß wegen (denn das Platoniſche Syſtem iſt beſonders ſchwierig, weil es der härteſte Widerſpruch in ſich ſelbſt, aber nach der Nothwendigkeit ſeines Standpuncts, iſt — das Weſen, die Idee, welche ebenſoſehr ſcheinen muß und in dieſem Scheinen zugleich gegen ſich ſelbſt gekehrt iſt, als ſie das an und für ſich Vollkommne iſt; die Materiatur, das Moment des Scheinens, iſt weder unabhängig von der Idee, noch auch nur abhängig von ihr, oder vielmehr: ſie iſt ebenſoſehr abhängig als unabhängig, unſelbſtſtändig als ſelbſtſtändig — der unaufgelöſte Widerſpruch, die nur abſtracte Vermittlung; der Ur-Gott iſt in dem Syſteme nur vorausgeſetzt, der zweite Gott auch ewig erzeugt; worauf es ankommt, das iſt das Verhältniß von Idee und Schein und ihre Verbindung in der Erſcheinung, der Geneſis) mache man in der Darſtellung des Platoniſchen Syſtems folgende Verbeſſerungen und Zuſätze:

S. 191. Z. 6 u. 7 ſetze man nach: „gegenüber" — jedoch ebenſoſehr in der

S. 191. Z. 14 füge man hinzu: (M. vgl. die Beſtimmungen des Sokrates).

" " Z. 16 ff. (M. vgl. *Phaedrus*, p. 277. *Philebus*, p. 16 ff.)

S. 193. Z. 3 v. u. nach „erſcheinen" ſetze man: nicht nur das Sein der Eleaten und Megariker, am wenigſten das abſtracte Eine Sein, ſondern auch das Nichtſein, und ſo das Werden des Herakleitos — iſt;

" " Z. 1 v. u. nach „ἄπειρον" — die Idee in Beziehung zum Raume, dem Auſſerſichſein, der ἀόριστος δυάς, dem Andern der Idee, wobei denn zum Vorſchein kommen muß, daß dieſes Andere, da es doch auch ein Vorgeſtelltes, Gedachtes ſein muß, ſelbſt ein εἶδος genannt wird (*Timaeus*, p. 51); es iſt nehmlich gerade das εἶδος des Negativen, Ideenloſen. Aber von dieſer ἀόριστος δυάς als dem Elemente des Sinnenſcheins, der auſſerſichſeienden ὕλη, iſt zu unterſcheiden die ideelle Dyas oder ὕλη, welche die erſte Selbſtſetzung der ideellen Monas und mithin der Durchgangspunct der Uridee, der Einheit, zu der Vielheit der Ideen iſt, alſo dem idealen Syſteme.

S. 194. Z. 14 anſtatt „Nun" ſ. m. — Zugleich; und Z. 15. 16 ſetze man in die Parentheſe anſtatt des daſelbſt Stehenden: (denn das Weſen iſt Weſen nur in Beziehung zur Erſcheinung)

S. 196. Z. 8. 9 ſtreiche man den Satz „Das — bemäch-

tigen" und ſetze dafür: Doch iſt es dieſes auch wieder nicht; denn es iſt Weſen nur in Beziehung zum Scheine. Daher müſſen Weſen und Schein zuſammengehn, aber auch nur zuſammengehen; und das Weſen muß nicht ſich verwürklichen durch ſein Scheinen, ſondern den Schein verwürklichen durch ſeine Vollendung. Der Schein iſt außer dem Weſen, aber er darf es nicht ſein; das Weſen braucht ſich nicht am Scheine zu vollenden, erfüllen, und muß es auch wieder — der unaufgelöſte Widerſpruch. Man muß dieſen Widerſpruch bei Platon anerkennen, muß weder einſeitig ihm nur einen Dualismus, noch auch einſeitig einen Monismus aufzwingen; ſein Syſtem iſt Nichts als der Widerſpruch zwiſchen Monismus und Dualismus, weil es ein Ideal iſt, noch nicht die concrete Würklichkeit.

S. 196. Z. 14 nach: „in ſich" ſetze man noch: da mithin die Idee nur iſt, die Materie nur ſcheint, ſo bleibt nichts übrig, als daß der Grund des Werdens, der Geneſis, in die αἰτία, den νοῦς gelegt werde, wie denn Platon auch conſequent thut. Dieſes iſt daher ſo zu denken, daß Gott, in allmähligem Herausſetzen der Idee in die Erſcheinung, beſtimmten Theilen der Materie theils die Idee überhaupt, theils beſtimmte Ideen einprägt, wo denn die geometriſchen reinen Raumgeſtalten das Vermittelnde bilden. So kann dieſelbe Materie neben und nacheinander die

verſchiedenſten Ideen tragen. Dennoch kann dieſe Anſchauung nicht befriedigen, weil hier nicht die Idee das ſich ſelbſt Bewegende und Realiſirende, ſondern dieſes Realiſiren in das abſtracte Urſubject geſchoben iſt, wodurch Gott nur zum Stoffkünſtler wird.

2) Zur Scholaſtik des Mittelalters (S. 259 — 268).

Die hier gegebene Eintheilung, als ein Stufenfortſchritt von der Innerlichkeit zur Form, was allerdings ein Fortſchreiten iſt, wenn auch zuletzt ein Fortſchreiten bis in das Leere (denn es iſt überall weſentlich, daß ſich der Gehalt in die Form entfalte, und in der Philoſophie kommt es gerade auf die reine Form an) — dieſe Eintheilung alſo kann inſofern nicht Stich halten, als die mehr innere und mehr formelle Dialektik (Nr. a u. b) nicht nach Männern beſtimmt abgegrenzt werden können.

Vielmehr werden wir alſo die Syſteme des kirchlichen Lehrbegriffes als die Mitte zwiſchen den freieren ſich mehr an die Kirchenväter anſchließenden Entfaltungen und den formellen Entwickelungen, worin ſich, nach vollendeter Syſtematiſirung, die Form des Gedankens ablöſt und für ſich frei hervortritt, aber mehr und mehr dem inhaltsleeren Formalismus abſtracter, einſeitiger Momente verfällt, aufzufaſſen haben.

Demgemäß ſetze man an die Stelle der drei Nummern a — c folgende Formen, wobei nur die allgemeine Rubricirung hier angegeben werden ſoll, und der Verf. um ſo

weniger Anſpruch auf Vollſtändigkeit und abſolute Beſtimmung macht, je fremder ihm das ausführlichere empiriſche Studium der Scholaſtik iſt. Die Eintheilung iſt alſo dieſe:

a) Freieres ſpeculatives Arbeiten in den religiöſen Grundlagen mit vorwaltender Innerlichkeit (etwa v. J. 850 — 1200). Hierher gehören vornehmlich folgende Männer: J. Sk. Erigena, Anſelmus, Abälard, Hugo und Richard v. St. Victor, Bonaventura.

b) Methodiſche Entwickelung und Syſtematiſirung des chriſtlichen Inhalts, mit großer Rückſicht alſo auf die Form, und Anerkennung des Ariſtoteles (etwa 1140 — 1300). Dieſes iſt das Centrum der Scholaſtik, überhaupt die Zeit der höchſten Höhe des Mittelalters, des tiefſten romantiſch-chriſtlichen Geiſtes. Neben den großartigen Tempeln der Gottheit ſtehen auch die Ausarbeitungen des chriſtlichen Lehrbegriffes in domartiger, koloſſaler und erhabener Größe vor uns. Hierhin gehören vornehmlich folgende Männer: Petrus Lombardus, Alexander Haleſius, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Skotus.

c) Endlich nun Ablöſen der reinen Formen und deren ſelbſtſtändige Betrachtung, zuletzt verſinkend in Formalismus und grübleriſche Leerheit — Streit des Nominalismus und Realismus mit dem größten Anſehen des Ariſtoteles (etwa 1100 — 1400). Hierhin gehören, außer jenen großen Geſtalten eines Bonaven-

tura, Thomas v. Aquino, Duns Skotus, welche auch an dieſem Streite Theil nahmen, beſonders noch Roscellinus, Vincentius, Durandus, Occam, Buridan.

Druckfehler.

Da der Verfaſſer während des Druckes der Bogen 12 — 16 oder S. 177 — 256 vom Druckorte entfernt war, hat ſich in dieſen Bogen eine größere Zahl von Druckfehlern eingeſchlichen, welche man zu verbeſſern bittet.

Seite 180 Zeile 20 iſt Pyrrhoniker zu durchſchießen.
— 184 — 3 v. u. ernſten l. erſten.
— 187 — 4 v. u. Colat l. Colot.
— 189 — 18 Hegeſiaken l. Hegeſiaker.
— — — 19 πεισι θάνατοι l. πεισιθάνατοι.
— 190 — 9 nach Sein ſetze).
— 193 — 17 Subjectivtät l. Subjectivität.
— 194 — 2 v. u. Beziehungen l. Bezeichnungen.
— 196 — 12 v. u. allmächtiges l. allmähliges.
— 200 — 14 Kategorieen l. Kategoreme.
— — — 16 muß die Parentheſe nach „zu" wegfallen.
— 204 — 13 v. u. nach α ſetze).
— — — 3 v. u. ἐγγὸς l. ἐγγύς.
— 207 — 5 v. u. nach „erſchienen" ſetze).
— 212 — 13 Stufe l. Seite.
— 215 — 8 Klemothes l. Kleanthes.
— 216 — 5 Drang l. drang.
— — Die Ueberſchrift: Dritte Periode u. ſ. w. muß in der Schrift der S. 176 entſprechen.
— 227 Zeile 4 iſt das Anführungszeichen zu ſtreichen.
— 232 — 13 v. u. Der Punct vor „Setzen" muß wegfallen.
— 243 — 5 v. u. der Geiſt l. den Geiſt.
— 250 — 3 v. u. ewige l. ewigen.
— 251 — 6 v. u. er l. es.
— 256 — 11 v. u. nur l. nun.

Unbedeutendere Fehler (z. B. S. 103 Z. 15, wo nach 258 die Parentheſe fehlt, S. 369 Z. 14 v. u., wo ſtatt: (vielmehr) ſtehen muß), beſonders auch Accentfehler in den griechiſchen Worten, wie ſie namentlich in jenen 5 Bogen vorkommen, bedürfen keiner weiteren Berichtigung, da ſie jeder Leſer von ſelbſt erkennen wird.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bayrhoffer, Karl Theodor,

Die Idee und Geschichte der Philosophie

Leipzig 1838

Ph.u. 608 u
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047533-1